Karl-Reinhart Trauner

Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow als Dokument frühneuzeitlich-evangelischer Identität

Dissertation
im Fach Geschichte

zur Erlangung
des Grades eines
Doktors der Philosophie

an der
Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien

Wien 2002

Vorwort

„Was den Dilettantismus anlangt, so muß man sich klarmachen, daß allen menschlichen Betätigungen nur solange eine wirkliche Lebenskraft innewohnt, als die von Dilettanten ausgeübt werden. Nur der Dilettant, der mit Recht auch Liebhaber, Amateur genannt wird, hat eine wirklich menschliche Beziehung zu seinen Gegenständen, nur beim Dilettanten decken sich Mensch und Beruf [...].“ (Egon Friedell)[1]

Die vorliegende Arbeit ist eine Interpretation eines Quellentextes aus dem späten 16. Jahrhundert, der Autobiographie des Bartholomäus Sastrow; sie versucht, diese als Zeugnis des Selbstverständnisses zu verstehen und auszuwerten. Dazu ist es notwendig, die verschiedenen Schichten in einer Zusammenschau zu betrachten; auf eine Zusammenschau zwischen gesellschaftspolitischen und religiösen Vorgängen wurde deshalb besonderer Wert gelegt, indem die Gesellschaft als Ausfluß der Situation der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gesehen wird. Die interdisziplinäre Sicht von Geschichte mit den Kultur- und Sozialwissenschaften und im besonderen auch der Theologie ist der Arbeit daher besonders wichtig.

Eine Vielzahl an Quellen und Literatur mußte dabei herangezogen werden, sowohl der Profan-, als auch der Kirchengeschichte. Die Abkürzungen richten sich im wesentlichen nach Schwertner;[2] bei der Rechtschreibung habe ich mich an die mir vertrauten Regeln gehalten. Römische Zahlen in den Fußnoten des Textes und in der Bibliographie weisen immer auf den Band hin. In den Fußnoten wird durchwegs die Kurzzitation verwendet; den vollen Titel findet der Leser im Literaturverzeichnis. Eckige Klammern im Text - und v.a. in Zitaten - weisen auf eine Ergänzung oder Einfügung aus meiner Feder hin; runde Klammern befinden sich bereits im zitierten Text. Zitate aus der Autobiographie sind durchgängig in kursiv gesetzt und folgen normalerweise der Textausgabe von Gottlieb Friedrich Christian Mohnike, die sich als weitgehend zuverlässig erwiesen hat. Ansonsten gelten für Zitate aus Quellen die Richtlinien von Johannes Schultze.[3]

Ansonst gilt heute das gleiche wie im Jahre 1823, als Gottlieb Friedrich Christian Mohnike seine Herausgabe der Sastrow'schen Autobiographie mit der Bemerkung abschloß: „Sollten, trotz aller beim

---

[1] Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 48

[2] Siegfried M. Schwertner, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York ²1992

[3] J. Schultze, Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei der Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte. Vgl. auch die Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte der Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland.

Setzen und bei der Correktur angewandten Sorgfalt, dennoch außerdem einige kleine Fehler hinsichtlich einzelner Worte und Interpunctionszeichen sich finden, so wird der geneigte Leser gebeten, dieselben zu verbessern."[1]

Ich möchte mich bei allen jenen bedanken, die während dieser langen Zeit mich unterstützt und immer wieder aufgemuntert haben. Das gilt in erster Linie meinen Eltern Hofrat Dr. Karl Josef und Dorothea Trauner. Ohne ihre Hilfe wäre die Arbeit nicht möglich gewesen. Auch die aufmunternden Bemerkungen meiner Taufpatin, Frau Prof. Dr. Diemut Majer (Karlsruhe/Baden) haben mich immer wieder zur Weiterarbeit neben der Auslastung durch meine berufliche Tätigkeit motiviert.

Die Beschäftigung mit dem Thema „Sastrow" begann im Wintersemester 1987/88, in dem ich beim damaligen Univ.-Doz. Alfred Kohler ein Seminar zum Thema „Persönlichkeit und Umwelt im Spiegel neuzeitlicher Autobiographien" besucht habe; meine Seminararbeit von damals beschäftigte sich mit dem Thema „Die Autobiographie von Bartholomäus Sastrow im Lichte der Reformation". In verschiedenen seiner Veranstaltungen hat Univ.-Prof. Michael Mitterauer, der mich seit dem Beginn meiner Geschichtsstudien (als ich seine „Einführung" belegte) mein Interesse an der Sozialgeschichte und der Historischen Anthropologie geweckt. Mein Dank gilt deshalb in besonderer Weise meinen Betreuern: Herrn Univ.-Prof. Dr. Alfred Kohler, der - schon vor Jahren in einem Seminar - den Keim zur vorliegenden Arbeit gelegt hat, und ohne den diese Arbeit nie angefangen worden wäre; er hat mich während des Fortganges meiner Arbeit treu begleitet und war mir bei allen Anliegen hilfreich; Herrn Univ.-Prof. Dr. Michael Mitterauer, dem Zweitbegutachter, habe ich so manchen wertvollen Hinweis zu verdanken.

Viele gute Worte haben die Arbeit begleitet. Meinen Bekannten und Freunde, die mir mit Rat und Tat und immer offenem Ohr zur Seite gestanden sind, gilt ebenso mein Dank: Herrn Univ.-Prof. Dr. Roland Girtler (Wien), Herrn Univ.-Prof. DDr. Rudolf Leeb (Wien), Herrn Mag. Rainer Kühtreiber (Ulmerfeld/Niederösterreich), Frau Dr. Agnes Flamm (Wien), die mich indirekt immer wieder zur Arbeit motiviert hat, dem Lutherfreund Herrn Dekan Dr. Gerd Rosenberger (Offenbach/Hessen), Herrn Major Alexander Rapolter (Wien) und Herrn Major des Generalstabes Reinhard Ruckenstuhl (St. Pölten/Niederösterreich), Herrn Militärdekan Msgr. Dr. Franz Fahrner (Wien), Herrn Militärdekan Dr. Werner Peyerl (†) sowie Altmilitärsuperintendenten Dr. Julius Hanak (Salzburg). Herr Prof. Berndt Hamm, bei dem ich in Erlangen studieren konnte, hat mir das Interesse an reformationsgeschichtlichen Fragestellungen unter dem Aspekt der sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Perspektive geweckt. Besonders nennen möchte ich außerdem Herrn Univ.-Prof. MinR Dr. Karl W. Schwarz (Bundesministerium für Unterricht und Kulturelle Angelegenheiten, Wien), der liebenswürdig mein wissenschaftliches Ringen verfolgt.

Ich möchte mich aber auch bei zahlreichen Organisationen bedanken. Hierher gehört der Dank an die Bibliothek der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Alma Mater Rudolfina unter ihrem Direktor HR Mag. Martin Hrabe. Da ist aber in erster Linie das Stadtarchiv der Hansestadt Stralsund unter seinem Direktor Dr. Hans-Joachim Hacker zu nennen, hier liegt die Haupthandschrift der Sastrow'schen Autobiographie, die mir freundlicherweise unkompliziert vorgelegt wurde.

Wien, im Frühjahr 2002 *Dr. Karl-Reinhart Trauner*

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, [435]

Inhaltsverzeichnis

I.

Einführung:
Die Autobiographie als historische Quelle

„Theorien sind gewöhnlich Übereilungen des ungeduldigen Verstandes, der die Phänomene gerne los sein möchte.“ (J. W. von Goethe)[1]

Die Autobiographie als Gesamtphänomen

Die vorliegende Arbeit untersucht die Autobiographie des norddeutschen Bürgers Bartholomäus Sastrow (1520-1603). Bei der Arbeit über eine Autobiographie gilt es zunächst herauszuarbeiten, wie und was der reflektierende Zeitgenosse in seiner Zeit sieht; erst daraus ergibt sich der Quellenwert einer Autobiographie. Es geht also um das Gesamtphänomen der Autobiographie an sich genauso wie um Aspekte der Literaturgeschichte, um Fragen der Historischen Anthropologie sowie um zahlreiche Vernetzungen mit anderen Disziplinen.

Am Beginn steht damit die Frage nach dem Wesen einer Autobiographie und ihrer Einordnung im Rahmen der „Ego-Dokumente“. Gerade über Eingrenzung und definitorische Erfassung von Ego-Dokumenten ist in den letzten Jahren viel geforscht worden. Ausgehend v.a. von Rudolf Dekker, für den Ego-Dokumente jene Quellen sind, die Auskunft über die Selbstsicht eines Menschen geben, bestimmt sie Winfried Schulze zunächst als Dokumente, „die uns über die Art und Weise informieren, in der ein Mensch Auskunft über sich selbst gibt, unabhängig davon, ob die freiwillig - also etwa in einem Brief oder in einem autobiographischen Text - oder durch andere Umstände bedingt geschieht“.[2] Und weiter definiert Winfried Schulze: „Gemeinsames Kriterium aller Texte, die als Ego-Dokumente bezeichnet werden können, sollte es sein, daß Aussagen oder Aussagenpartikel [sic!] vorliegen, die - wenn auch in rudimentärer und verdeckter Form - über die freiwillige oder erzwungene Selbstwahrnehmung eines Menschen in seiner Familie, seiner Gemeinde, seinem Land oder seiner sozialen Schicht Auskunft geben oder sein Verhältnis zu diesen Systemen und deren Veränderungen reflektieren. Sie sollten individuell-menschliches Verhalten rechtfertigen, Ängste offenbaren, Wissensbestände darlegen, Wertvorstellungen beleuchten,

---

[1] Zit. nach: van Dülmen, Histor. Anthropologie, 1

[2] Schulze, Vorbemerkung; vgl. ders., Ego-Dokumente, 14f. u. 20f.
Schulze grenzt damit die Ego-Dokumente von der klassischen Quellengruppe der Selbstzeugnisse ab. Vgl. ders., Ego-Dokumente, 21

Lebenserfahrungen und -erwartungen widerspiegeln."[1] Diese definitorische Annäherung an die Quellengruppe der Ego-Dokumente präferiert die Betrachtung des Individuums, des auftretenden „Egos". Weniger Beachtung bei dieser Betrachtungsweise findet die Bedeutung der Ego-Dokumente über die individuelle Geschichte und Geschichte der Individualität hinaus als Quelle für die Tatsachengeschichte.

Aus den Überlegungen zum Verständnis der Ego-Dokumente als reflektiertes Selbstzeugnis eines „Egos" ergibt sich - ähnlich auch bei der Biographie - bereits eine erste Gefahr für die Autobiographie: durch die Gruppierung der Begebenheiten um die eigene Person und durch den Bezug auf die eigene Person tendiert die Autobiographie zur Überschätzung der Wichtigkeit derjenigen Ereignisse, an denen der Autobiograph selber teilgenommen hat, wie auch dazu, die eigene Rolle überproportional stark darzustellen.[2] Der private Zusammenhang der Autobiographie steht in Spannung mit der Öffentlichkeit, die durchaus auch Zielgruppe einer Autobiographie sein kann. Die Subjektivität der Autobiographie ist nur im historischen, zeitgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Zusammenhang zu sehen. Und die Autobiographie steht auch gewissermaßen in einem Spannungsverhältnis mit sich selbst. Ralph Rainer Wuthenow macht darauf aufmerksam, daß sich vor allem die Probleme der Erzählperspektive und ihrer Funktion herausgestellt haben. Man darf eine Autobiographie nicht naiv als historische Quelle betrachten oder als Dokument eines privaten Lebens, das getrennt von jeder Fiktion ist. Im Gegenteil: die Fiktion tritt trotz aller Absicht des Autors, der Wahrheit zu folgen, selbständig hinzu, den Sich-Erinnern heißt auch ein wenig Sich-Erfinden.

Bei der Bearbeitung einer Autobiographie ergeben sich deshalb grundsätzlich zwei Betrachtungsweisen: (1.) Einerseits kann die Autobiographie als historische Quelle - unterschiedlichen Wertes - gelesen werden; der Inhalt der Autobiographie wie auch ggf. der Verfasser selbst sind dabei Objekt. Bei dieser Betrachtungsweise ist wesentlich der historiographische Aussagewert der Autobiographie im Blick. (2.) Andererseits werden seine Ansichten und Beurteilungen, seine Einstellungen ... seine Subjektivität selbst wird zum Objekt der Behandlung. Diese implizite Sichtweise ist besonders für den sozialhistorischen Kontext wertvoll.[3] Besonderes Augenmerk soll dabei in der vorliegenden Arbeit auf die zeitgeschichtlichen Sichtweisen des religionssoziologischen Bereiches gewandt werden. Vornehmlich an Hand der kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aussagen und

---

[1] Schulze, Ego-Dokumente, 28

[2] Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 493
Nicht selten sind Autobiographien geradezu in der Absicht verfaßt, die öffentliche oder private Tätigkeit des Autors und seiner Weggefährten zu rechtfertigen. Das Ausgehen von der eigenen Person bedingt „die Beschränkung auf deren Gesichtsfeld und Lebenssphäre [und] eine gewisse Einseitigkeit, [...] weil es menschlich ist, das eigene Tun und Lassen gern von der günstigsten Seite aufzufassen und andern so zu zeigen. Zuweilen überwiegt die Neigung zu künstlerischer Gestaltung, und das Werk streift an das Romanhafte. Auch lückenhafte und irrige Erinnerung spielt oft eine bedeutende Rolle." (Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 493f.)

[3] In diesem Zusammenhang könnte man von der Autobiographie als „expliziter Quelle" und als „impliziter Quelle" sprechen.
Während sich die explizite Quelle sich selber auch als Quelle versteht, können Erkenntnisse aus eine impliziten Quelle nur durch Analyse derselben erzielt werden. Die Autobiographie Sastrows erfüllt beide Kriterien: Einerseits will sie selbst explizit Quelle sein, andererseits ist sie in ihrer Zeitgebundenheit implizit Quelle. Für Sastrows Autobiographie bedeutet das die Notwendigkeit einer sauberen Differenzierung und Deklarierung der verschiedenen Charaktere.

Einstellungen Sastrows soll seine Autobiographie als Quelle der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ausgewertet werden.

Die Einordnung der Autobiographie

Die Einordnung der Autobiographie als historische Quelle bereitet der historischen Forschung seit jeher einige Unsicherheiten, bestätigt aber in der historischen Enwicklung der Einordnung durch die Forschung das Erörterte.

• Bereits bei der Frage nach dem Charakter der Autobiographie als Primär- oder Sekundärquelle zeigt sich das. Für die Einreihung unter die Primärquellen spricht die Gleichzeitigkeit und die Partizipation an den Ereignissen, für die unter die Sekundärquellen spricht die für die Autobiographie konstituierende bewußte Reflexion dieser Ereignisse. Diese Schwierigkeit betrifft jedoch nicht die Autobiographie alleine: „Ein und dieselbe Quelle kann [...], je nachdem auf welche Frage sie zu antworten hat, einmal Primär-, ein andermal Sekundärquelle sein."[1] Die aufgezeigten verschiedenen Betrachtungsweisen mit ihren je spezifischen Fragen bedingen also den Charakter der Autobiographie. Dennoch kann sie wohl eher unter die Primär- als die Sekundärquellen gereiht werden, weil selbst die Art und Weise der Reflexion zum Feld der Forschung werden muß.

• Die gängigen historischen Einführungen reihen die Autobiographie weiters in die Gruppe der „Tradition" - im Gegensatz zu den „Überresten" - ein. Der Begriff „Tradition", von Ernst Bernheim in die historische Forschung eingebracht, faßt alles das zusammen, was von den Begebenheiten übriggeblieben, hindurchgegangen und durch menschliche Auffassung wiedergegeben ist.[2]

Die Autobiographie ist demgemäß weiters eine - im Sprachgebrauch von Hans Leo Mikoletzky - „willkürliche" Quelle, die absichtlich zu geschichtlicher Erkenntnis erzeugt worden ist, und die eigens zum Zweck historischer Unterrichtung der Mit- und Nachwelt geschaffen, von einem oder mehreren Berichterstattern (Autoren, Erzählern) für diesen Zweck verfaßt oder überliefert werden.[3] Neben der mündlichen Überlieferung in Sage, Lied, Erzählung sind in die Gruppe der „Tradition" vor allem die im engeren Sinne „literarischen" Quellen historischen Inhalts zu rechnen: Annalen, Chroniken, Biographien, Autobiographien, Memoiren, zeitgenössische Geschichtserzählungen aller Art, außerdem jede Art der Publizistik.

Die Vor- und Nachteile der Traditionsquellen ergeben sich aus der Art ihrer Entstehung.[4] Der Vorteil der Traditionsquellen besteht darin, daß sie bewußt historisch berichtet, und zwar im geschichtlich-prozessualen Zusammenhang. Der Nachteil der „Tradition" ist aber eben auch darin begründet; durch die Reflexion, also die Bearbeitung der Geschehnisse im zeitgeschichtlichen Rahmen, fließen Wert- und Vorurteile des Autors sowie persönliche

---

[1] Brandt, Werkzeug des Historikers, 52

[2] Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 465-524 u.ö.

[3] Vgl. Brandt, Werkzeug des Historikers, 52ff.

[4] Vgl. Brandt, Werkzeug des Historikers, 61ff.

Interessen ein; betroffen ist damit v.a. das Gebiet der Stoffauswahl und der Wertung wie auch der inhaltlichen Gewichtung. Das gilt in besonderer Weise natürlich für die Autobiographie, die in den allermeisten Fällen auch einen Rechtfertigungscharakter hat. Aber auch bei der Unterscheidung zwischen „Überresten" und „Tradition" ergibt sich eine ähnliche Unschärfe wie zwischen Primär- und Sekundärquellen. Wo ist die Grenze zwischen bewußter, „willkürlicher" Aufarbeitung und unbewußter Prägung durch die Umwelt, Gesellschaft, ... ? Eine Differenzierung ist auch hier vonnöten.[1]

• Will man die Autobiographie in die Entwicklung der Geschichtsschreibung, die traditionellerweise chronologisch in (1.) erzählende oder referierende, (2.) lehrhafte oder pragmatische und (3.) entwickelnde oder genetische Geschichte eingeteilt wird,[2] einreihen, so ergibt sich aus dem Zeitrahmen die Einordnung der Autobiographie in den Bereich der lehrhaften oder pragmatischen Geschichtsschreibung.

Wesensmerkmal der pragmatischen Geschichtsschreibung ist, daß „der Stoff nicht nur um seiner selbst willen als wissenswert [gilt], sondern um bestimmter Nutzanwendungen willen: man möchte für praktische Zwecke etwas aus dem Geschehenem lernen".[3] Pragmatische Geschichtsschreibung will die Voraussetzungen der - jeweils ihrer - Gegenwart aufzeigen und verständlich machen. Die Frage nach der Motivation eines Werkes ergibt sich daraus zwangsläufig zur Beurteilung des Werkes als Quelle. Es liegt „im Charakter dieser Art der Geschichtsbetrachtung, die im Gange der Ereignisse hervortretenden Motive, Zwecke und Ziele in den Mittelpunkt zu stellen und dieselben als Resultate bewußter Absichten der Handelnden anzusehen, dieselben vorwiegend auf menschliche Wünsche und Leidenschaften, auf rein psychologische Momente zurückzuführen".[4] - Dies gilt für die gesamte pragmatische Geschichtsschreibung, betrifft aber in besonderer Weise die Autobiographie und erhellt den historischen Ort ihrer Entstehung.

Gerade im Ansinnen der pragmatischen Methode liegt ihr „Grundfehler" (E. Bernheim):[5] Bernheim bezeichnet damit die einseitige Rückführung der Begebenheiten auf psychische Verursachungen unter Absehung des sonstigen historischen Kontextes bei aller bewußter Reflexion über die Motive und Ziele der Handelnden. „Weil der pragmatische Historiker darauf ausgeht, praktische Motive und Ziele in den Begebenheiten zu entdecken, liegt ihm zudem die Gefahr nah, solche aus seinen eigenen Anschauungen herzuleiten [...]."[6] - In einem gewissen Sinne könnte man dann die Autobiographie als die typische Gattung der pragmatische Geschichtsschreibung bezeichnen. Gewisse Elemente der anderen Phasen der Geschichtsschreibung finden sich aber auch in der Autobiographie: gerade das erzählende Moment ohne bewußte (!) Reflexion bestimmt weite Teile der Autobiographien der frühen Neuzeit; aber auch Ansätze einer entwickelnden Geschichte finden sich mancherorts, aber wenig bestimmend.

---

[1] Vgl. Brandt, Werkzeug des Historikers, 55

[2] Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 21ff.

[3] Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 26

[4] Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 28

[5] Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 29; vgl. 29ff.

[6] Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 29

Es ist die Vielgestaltigkeit der Autobiographie, die ihren Reiz und die Schwierigkeit bei ihrer Auswertung ausmachen. „Literarisch gesehen enthält die Lebensbeschreibung Sastrows Elemente verschiedener Gattungen, der Memorabilien, Reiseberichte, Rechtfertigungsschriften, Familie- und Stadtchroniken," dazu noch eine Vielzahl von Dokumenten; „durch Einordnung des verschiedenartigen Stoffes in den chronologischen Bericht seines Lebens hat Sastrow jedoch ein verhältnismäßig einheitliches Werk, eine echte Selbstbiographie, geschaffen."[1]

Die Unsicherheiten und Problemstellungen, die an die Autobiographie herangetragen werden, betreffen aber letztendlich jede Quelle: hinterfragt werden muß die Aussagekraft der Quelle und das Geschichtsverständnis, das hinter einer Quelle steht, genauso wie das - mögliche - ideologische Interesse oder Geleitet-Sein einer Quelle. Die Fragen spinnen sich fort und multiplizieren sich bei Quelleneditionen. Quellen absolut zu setzten ist heute überholt; sie müssen im eigenen Spiegel und im Spiegel anderer vorhandener Quellen kommentiert und damit auch relativiert werden. Eine Autobiographie hat hier sogar den ‚Vorteil', daß sie sich - bzw. der Verfasser - in vielen Fällen selber deklariert; diese Selbstreflexion verstärkt sich im Laufe der Geschichte und erfährt im 16. Jahrhundert einen Qualitätssprung, wie anhand der Sastrow'schen Autobiographie gezeigt werden wird.

Akzeptanz der Autobiographie durch die Geschichtswissenschaft

Die methodischen Schwierigkeiten haben wohl bewirkt, daß die Autobiographie wie überhaupt die große Palette der persönlichen Quellen lange keinen Platz in der historischen Forschung gefunden haben. Erst seit etwa einer Generation wird der Reichtum autobiographischer Quellen v.a. im großen Bereich der Sozial- und Kulturgeschichte intensiv ausgeschöpft, auch wenn seit dem 19. Jahrhundert der Wert der Autobiographie erkannt wurde.[2] Johann Gustav Droysen hielt 1857 in Berlin zum ersten Mal seine berühmt und einflußreich gewordene Vorlesung „Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte". In Droysens Vorlesung und ihren 17 Wiederholungen begegnete das Stichwort Autobiographie oder Selbstbiographie expressis verbis nicht. Der Frage nach dem historischen Material ist bei Droysen unter der Überschrift „Heuristik" das 1. Kapitel im „Methodik" überschriebenen 1. Abschnitt gewidmet, in dem dann Kritik und Interpretation folgen. Dennoch erfreuten sich autobiographische Texte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmender Beliebtheit: pars pro toto sei auf das bekannte Werk Gustav Freytags „Bilder aus der deutschen Vergangenheit" aus dem Jahre 1859 verwiesen, das zahlreiche Ego-Dokumente einbezieht und damit eine weite Verbreitung des autobiographischen Schrifttums bewirkt.[3] Diese Bestrebungen sind in das Interesse an der „Volkskultur" entstanden.[4] - Ein Beispiel aus der Literaturgeschichte sei nur

[1] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 106

[2] Der Abschnitt folgt im wesentlichen Wischmeyer, Hoc usque in pridie muneris egi

[3] Neben Sastrow hat Freytag u.a. auch die Lebensbeschreibung Thomas Platters aufgenommen.

[4] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 7ff., der auch für den österreichischen Bereich entsprechende Beispiele ähnlicher Sammlungen bringt. In der modernen Sammlungen zur Lehrervorbereitung für den Geschichtsunterricht von Harald Parigger (Hg.) ist ein ganzes Kapitel einzelner Lebensgeschichten aus allen Zeiten und aller sozialer Gruppen gewidmet („Von kleinen und nicht ganz so kleinen Leuten"), was das Interesse an Lebensläufen insgesamt dokumentiert.

am Rande erwähnt: Die Bearbeitung der Autobiographie Götz von Berlichingens durch Johann Wolfgang von Goethe.

Die Autobiographie Bartholomäus Sastrows wurde dabei relativ früh als Quelle akzeptiert. V.a. im Bereich der Sozial- und Kulturgeschichte wurde die Bedeutung der Autobiographie Sastrows schon früh erkannt. Gustav Freytag hat in seinen bereits angesprochenen „Bildern aus der deutschen Vergangenheit" Auszüge der Autobiographie Sastrows aufgenommen.

Zu den methodischen Problemen bei der Einordnung der persönlichen Quellen und insbesondere der Autobiographie kamen begriffliche Unschärfen. Das Wort „Auto-" bzw. „Selbstbiographie" war zu Droysens Zeit ein junges Wort. Goethe redete noch von „Biographie" und benutzte damit ein Wort, das erst am äußersten Ende der Antike begegnet, nämlich bei Damaskios, dem letzten Leiter der Akademie, der nach ihrer Schließung 529 Athen verließ. Er gebrauchte „biographía" zuerst in der vita seines Lehrers und Vorgängers in der Leitung der Akademie Isidoros, und damit als Lebensbeschreibung eines anderen. Seit der englischen Plutarchübersetzung John Drydens 1683 kommt das Wort „Biographie" in den europäischen Sprachen - zunächst spärlich - in Verwendung und wird dann nach heftiger Konkurrenz mit „Vita", „Lebensbeschreibung", „Lebenslauf" u.ä. erst am Ende des 18. Jahrhunderts häufig gebraucht. „Selbstbiographie" begegnet zuerst 1793 in David Christian Seybolds - von Johann Gottfried Herder angeregten - Sammlung von „Selbstbiographien berühmter Männer".[1]

Das Wort „Autobiography", 1809 zuerst gebraucht, findet sich 1844 im Royal Dictionary English-French. Während „Dichtung und Wahrheit" in der ersten englischen Übersetzung (1824) den Titel „Memoirs" trägt, heißt die Ausgabe des Jahres 1848 „The Autobiography of Goethe". 1856 wurde von der Academie Francaise „autobiographe" ebenso sanktioniert wie „autobiographie". Im 5. Band des Grimm'schen Wörterbuches (1855) sind „Lebensbeschreiber" und „Lebensbeschreibung" aufgenommen, im 10. Band (1905) „Selbstbekenntnis" und „Selbstbiographie". Ende der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts führte der niederländische Historiker Jacob Presser als Überbegriff das Wort „Ego-Dokumente" ein, unter dem er alle jene Texte verstand, in denen ein Autor explizit über eigenes Handeln und Fühlen schrieb;[2] auch wenn an der Begriffsbestimmung manches verändert wurde, hat sich der Begriff selbst heutzutage weitgehend durchgesetzt.

Es ist interessant, daß die Leben-Jesu-Forschung, die die theologische Wissenschaft des 19. Jahrhundert (und nicht nur diese) sehr kontroversiell beschäftigte, in der historischen Literatur über Fragen der Autobiographie keine Rezeption erfahren hat. Spätestens seit der Aufklärung mußte man erkennen, daß die Evangelien keine Biographie Jesu im eigentlichen Sinne waren,

---

[1] Tersch, Vielfalt der Formen, 70
1791 hieß J. G. Müllers Sammlung noch „Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst", und Herder, der sie einleitete, spricht von „Konfessionen", Lebensbeschreibungen" und „Denkwürdigkeiten"

[2] Vgl. Tersch, Vielfalt der Formen, 71
„Aufgrund der inhaltlichen Ausdehnung des Begriffes ‚Ego-Dokumente' in der deutschen Frühneuzeitforschung ist er heute keinesfalls gleichwertig mit dem Wort ‚Selbstzeugnis' zu gebrauchen. Unter diesem sind weiterhin vor allem jene Werke zu verstehen, die dem Umfeld des ‚autobiographischen' Schrifttumes angehören. Um stärker zu differenzieren, spricht man auch von ‚Selbstsichzeugnissen' oder im Gegensatz zur erzwungenen Selbstdarstellung in den Gerichtsakten von den ‚freiwilligen' Ego-Dokumenten." (Ebd., 72f.)

und auch die in den Evangelien wiedergegebenen Jesus-Worte nur bedingt Selbstzeugnisse Jesu - also gewissermaßen in eine biographische Erzählung eingebaute Ego-Dokumente - sind. Es machte sich demgegenüber die Gewißheit breit, daß mit den Evangelien vielmehr in Form von biographischen Darstellungen ein Glaubensprogramm zum Ausdruck kommt, daß die Evangelien also als Glaubensaussagen zu werten sind. Albert Schweitzer hat mit seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1. Aufl. 1906; 6. Aufl. 1951) gezeigt, wie die geistige Bewegung vom christologischen Dogma zum klar bewußten Erfassen der Gestalt Jesu seit der Aufklärung verlief, und damit die Leben-Jesu-Forschung zu einem inhaltlichen Abschluß gebracht. Hand in Hand damit ging die Frage nach dem „historischen Jesus" und dem „kerygmatischen Christus", wie sie v.a. von Martin Kähler in seinem Aufsatz „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus" (2. Aufl. 1928) provokant gestellt wurde.[1]

Hinter all diesen theologischen Diskussionen steht die auch für die Forschung auf dem Gebiet der Ego-Dokumente bestimmende Frage, inwieweit sich gestaltetes inhaltliches Programm und historische Inhalte gegenseitige abgrenzen lassen; also umgekehrt: inwieweit programmatische Schriften als historische Quellen über die Frage nach dem Selbstverständnis des Autors hinaus verwendbar sind.

Seit ungefähr 150 Jahren, intensiv aber erst seit rund 30 Jahren wird den autobiographischen Quellen eine erhöhte Beachtung geschenkt.[2] Das hängt auch mit neuen Weichenstellungen innerhalb der Geisteswissenschaften zusammen. Die wichtigste Klärung der Grundlagen der Geisteswissenschaften wird Wilhelm Dilthey verdankt. Er entwickelte die Idee einer geisteswissenschaftlichen Psychologie. Diese Psychologie gründete sich auf den Begriff des Erlebnisses. Erlebnis aber ist durch Innensein charakterisiert. Der Ausgangspunkt vom Begriff des Erlebnisses und der in ihm sich bildenden Bedeutung gibt dabei dem Phänomen der Autobiographie eine bevorzugte Stellung: Die Bedeutung der eigenen Erlebnisse stellt sich erst der rückblickenden Besinnung so dar, wie sie wirklich ist. Von diesem Grundschema aus wird auch die erkenntnistheoretische Möglichkeit der Biographie deutlich. Dagegen bleibt es ein schwieriges Problem, wie die objektiven Bedeutungszusammenhänge verständlich sein sollen, die niemand als solche erlebt hat und die doch das eigentliche Wesen der Geschichte darstellen.[3]

In der modernen Geschichtsforschung wird zunehmend der historische Vorbehalt, in Selbstzeugnissen nur einen individuellen Standpunkt zu erfahren, durch die Erkenntnis überwunden, daß die Autobiographie wie auch die gesamte Geschichtsschreibung nicht als direkter Weg zu einer bestimmten historischen Realität aufgefaßt werden kann, sondern Teil eines „kollektiven Gedächtnisses" darstellt. „Damit verliert die konstruierte Schranke zwischen objektiver und subjektiver Sichtweise der Vergangenheit die Bedeutung."[4] Die Differenzierung zwischen individueller und kollektiv geprägter Sichtweise ist besonders an der Wende vom

---

[1] Vgl. u.v.a. Georgi, Leben-Jesu-Theologie; Ristow/Matthiae, Historischer Jesus und kerygmatischer Christus sowie zahlreiche neuere wissenschaftliche Darstellungen als Annäherungen an eine Lebensgeschichte Jesu.

[2] Vgl. exemplarisch G. Müller, Sammlungen autobiographischer Materialien in Österreich; auch die Arbeiten von Mahrholz, Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus; ders., Der Wert der Selbstbiographie als geschichtliche Quelle

[3] Vgl. Gadamer, Art. „Geisteswissenschaften"

[4] Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 5; vgl. weiters Gusdorf, Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie

Mittelalter zur Neuzeit, als die Individualität im modernen Verständnis sich Bahn brach, von besonderem Interesse. Der Autobiograph ist in diesem anthropologischen Ansatz auch, doch nicht nur der Vertreter einer bestimmten Schicht, Kultur oder kollektiver Einstellung.[1] Kultur wird dabei als Zusammenhang zwischen Sinn- und Bedeutungsstiftung und Strukturen der Sinn- und Bedeutungsstiftung verstanden. Durch die verschiedenen Aufbrüche des 16. Jahrhunderts wird Kultur überdies europäisiert und „globalisiert“, z.T. aber auch regionalisiert; hier treten Mikro- und Makroebene in eine ambivalente Beziehung![2]

In jüngster Zeit setzt sich die Gewißheit durch, daß gerade Ego-Dokumente des 16. Jahrhunderts nicht mit einem Vorverständnis gelesen werden dürfen, „welches an den Merkmalen der ‚klassischen' Autobiographie des 18. und 19. Jahrhunderts ausgerichtet ist.“[3] Während die Autobiographien bzw. autobiographischen Skizzen der (evangelischen) Theologen bislang bei den Historikern - und auch bei den Kirchenhistorikern - nur geringe Beachtung gefunden haben, so liegen - nach verschiedenen Ausgaben der Zwischenkriegszeit - mit den jungen Ausgaben von Horst Wenzel (Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, 1980)[4] und zuletzt für den österreichischen Raum die umfangreiche Aufarbeitung des Wiener Historikers Harald Tersch (Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, 1998) umfassende Sammlungen zumeist ‚profaner' Autobiographien vor.[5] In der bedeutenden modernen Bibliographie zum „Zeitalter der Glaubensspaltungen“ von Winfried Dotzauer wird die Autobiographie Sastrows - in der von Mohnike verantworteten Ausgabe - immerhin als eine von fünf „Bürgerlichen Tagebüchern, Aufzeichnungen“ genannt.[6]

---

[1] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 5f., der aus diesem anthropologischen Ansatz das Bedürfnis nach modernen Überblickswerken ableitet, wie sie vor allem in der niederländischen, dänischen, aber auch in den USA vorliegen. Im deutschsprachigen Bereich wird Pionierarbeit geleistet, für Österreich liegt nun nach Ansätzen bereits um die Mitte des 19. Jh. mit Harald Terschs „Österreichischen Selbstzeugnissen“ eine bemerkenswerte Zusammenstellung von Selbstzeugnissen vom 15. bis zum 17. Jh. vor.

[2] Vgl. Schmale, Kulturtransfer, o.S.

[3] Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 111
So wichtig diese Erkenntnis auch ist, so greift doch die Begründung dafür zu kurz: „Hier nämlich hält jemand nicht Zwiesprache mit seinem Ich, sondern mit seinen Nachkommen; er tut dies nicht aufgrund einer bestimmten geistig-seelischen Disposition, sondern einer allgemeinen gesellschaftlichen Situation; und er macht sich nicht mit einem klaren Gestaltungswillen an die Arbeit, sondern eher zufällig.“ - Das kann doch gerade für Sastrow nur schwer behauptet werden.

[4] Zu hinterfragen sind die Auswahlkriterien der Herausgeber. Was die Autobiographie Sastrows betrifft, scheint Wenzel, im Gegensatz etwa zu Heine, jene Kapitel in den Vordergrund zu stellen, die Sastrows Privatleben betreffen; erscheint Heine in seiner Auswahl hinsichtlich dessen vielleicht umfassender, so entbehrt seine Wiedergabe, ebenso wie jene Colers, der wichtigen Vorrede Sastrows.

[5] Gerade diese Sammlungen machen aber das brennende Problem des Fehlens moderner wissenschaftlicher Edition der meisten der Autobiographien deutlich. Die Sammlung von Wenzel begnügt sich - neben einleitenden Kurzbiographien - im auszugsweisen Faksimiledruck durchwegs heute nicht mehr entsprechender Ausgaben.

[6] Neben dem „Buch Weinsberg“, dem „Diarium Martini Crusii“, der Lebensbeschreibung Thomas Platters und dem Tagebuch Felix Platters. Vgl. Dotzauer, Zeitalter der Glaubensspaltungen, 48f.

Sastrows Autobiographie als Quelle

Immer wieder weist der erste Herausgeber der Sastrow'schen Autobiographie (1823-24), Gottlieb Christian Mohnike, darauf hin, daß die Autobiographie Dokumente enthält, die sich in einschlägigen Quelleneditionen (seiner Zeit) nicht finden.[1] Das gilt im besonderen für den Geharnischten Reichstag von Augsburg; die Propositionen finden sich bereits in der wichtigen zeitgenössischen Darstellung von Sleidan, „die Resultate der einzelnen Stände und die Antworten des Kaisers auf dieselben, so wie die weiteren Verhandlungen, stehen aber bei Sleidan nicht".[2] Eine vollständige Quellensammlung bietet aber auch Sastrow nicht.[3] Dennoch kommt Mohnike zum Ergebnis: „Über den berühmten Reichstag zu Augsburg in den Jahren 1547 und 1548 haben wir, so viel ich weiß, nirgends etwas so Vollständiges, als was uns Sastrow im zweiten Theile seiner Chronik geliefert hat, und in der Geschichte des Interims wird sein Buch in der Zukunft sicher stets mit Auszeichnung genannt werden."[4] - Nun, diese Einschätzung hat sich nicht bewahrheitet.

Daß bereits relativ frühzeitig der Wert des Sastrow'schen Werkes als Quellensammlung erkannt worden ist, mag man auch daran ersehen, daß in der Stettin'schen Handschrift der Autobiographie - die hinsichtlich des Textbestandes nicht besonders wertvoll ist -[5] über die Sastrow'sche Kompilation hinausgehend noch andere Dokumente eingearbeitet wurden und damit gewissermaßen eine Quellenedition entstand.[6] Eine Wirkungsgeschichte der Autobiographie Sastrows ist allerdings erst seit 1639 nachweisbar. Mohnike nennt im besonderen das achtbändige Werk von Christian Schöttgen / Georg Christoph Kreising (Hg.), Diplomatische und curiense Nachlese der Historie von Obersachsen und angrenzenden Ländern, in Dresden 1730ff. erschienen. Besonders Schöttgen zeigt Interesse an Sastrows Rolle nach Beendigung des Schmalkaldischen Bundes zur Aussöhnung mit Karl V.[7]

Der Wert der Sastrow'schen Autobiographie gewissermaßen als Quellensammlung wurde aber bislang von der modernen gesamtdeutschen Forschung nicht in dem Maße gewürdigt, wie sich das anbieten würde. Die Rezeption des Sastrow'schen Werkes insgesamt in der Forschung ist dennoch gegeben: Ludwig von Pastor hat sie im Rahmen seiner „Geschichte der Päpste" (1886ff.) in der „Geschichte Pauls III." als Quelle für das Interim herangezogen wie auch Erich Döhring für seine „Geschichte der deutschen Rechtspflege" (1953). Die moderne Darstellung von Heinrich Lutz „Reformation und Gegenreformation" (2.Aufl. 1982) nennt Sastrows

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, 421-Anm.*) betont, daß sich z.B. der Absagebrief des Schmalkaldischen Bundes an den Kaiser in der ihm zur Verfügung stehenden Sekundärliteratur nicht findet.

[2] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 100-Anm.***)

[3] Vgl. z.B. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 239f.-Anm.*)

[4] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, IV-Anm.*)

[5] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CXIVf.

[6] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, IVff.

[7] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XCVIff.

Autobiographie allerdings genausowenig wie das Werk von Sleidan.[1] In seinem 1916 (2.Aufl. 1917) - sicherlich im Zuge der 400-Jahr-Feiern der Reformation - herausgegebenen „Buches der Reformation", einer populären Quellenedition, verwendet Karl Kaulfuß-Diesch ebenfalls Sastrow, und zwar zu den Reaktionen mancher Katholiken auf die Nachricht vom Tode Luthers sowie zum Geharnischten Reichstag 1547/48.

Von der moderneren Forschung wurde im besonderen der Stellenwert der Autobiographie Sastrows für die Kulturgeschichte herausgestrichen: so v.a bei Ursula Brosthaus oder Herbert Ewe. Brosthaus arbeitet in ihrer Untersuchung Charakteristiken des „Bürgerlebens im 16. Jahrhundert" anhand der Autobiographie Sastrows auf.[2] Und eine Wiener Diplomarbeit untersucht Kindheits- und Erziehungsfragen anhand der Autobiographie Sastrows.[3] Es ist überdies bemerkenswert, daß Sastrow als Quelle für die Bayerische Geschichte herangezogen wird.[4] Für die städtehistorische Untersuchung der Stellung des Rates und der Bürgerschaft in hansischen Städten zwischen religiöser Erneuerung und Bauernkrieg im Vergleich zwischen Köln, Osnabrück und Stralsund von Wilfried Ehbrecht ist die Autobiographie Sastrows die bedeutendste Quelle für die Situation in Stralsund. - Der Herausgeber der ersten gedruckten Ausgabe, Gottlieb Christian Friedrich Mohnike, hat bereits sehr dezidiert auf den großen Quellenwert der Sastrow'schen Autobiographie hingewiesen.

Gerade dieser sozialhistorische Zugang weist auf die hanseatischen Geschichtsschreibung, in der Sastrow einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Hier findet Sastrow bereits lange Zeit Eingang, sicherlich nicht zuletzt durch die Edition von Gottlieb Christian Friedrich Mohnike, der sich auch durch andere Editionen hervorgetan hat. - Ein paar Beispiele mögen hier die Situation umreißen. In seiner sechsbändigen Rügensch-Pommerschen Geschichte - eigentlich „Rügensch-Pommersche Geschichten" - verwendet ihn Otto Fock im 5. Band „Reformation und Revolution" (1868). Allerdings verwendet er Sastrow ausführlich nur für die Epoche der frühen Reformationsereignisse. Fock geht dabei durchaus kritisch mit Sastrow um. In der Edition der „Hanserezesse" von 1531-1535 durch Gottfried Wentz (1941) wird auf Sastrow zur Person Nikolaus Smiterlows hinsichtlich dessen Positionierung zu Jürgen Wullenwever hingewiesen.[5] Die moderne kurzgefaßte Darstellung der Geschichte von „Mecklenburg-Vorpommern" von Peter Mast (1994) nennt hingegen Sastrow überhaupt nicht. Auch Hans Branig greift in seiner „Geschichte Pommerns I: Vom Werden des neuzeitlichen Staates bis zum Verlust der staatlichen Selbständigkeit 1300-1648" (1997) nur selten auf Sastrow als Quelle zurück. Zweimal ist er als Persönlichkeit genannt, und zwar im Zusammenhang mit kulturgeschichtlichen Themen. In seiner kulturhistorischen Darstellung des „Alten Stralsund" (2. Aufl. 1995) von Herbert Ewe findet sich zwar das Stichwort „Sastrow" relativ häufig, aber

---

[1] Vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 189ff.

[2] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 1ff.
Interessanterweise relativiert gerade Brosthaus den Aussagewert der Sastrow'schen Autobiographie in dieser Fragestellung. Denn „über Kleidung und Schmuck, über das Aussehen und die durch Zeit Ort, Stand, Vermögen oder Gelegenheit bedingten Unterschiede des äußeren Erscheinungsbildes schreibt Sastrow nur selten und beiläufig." (Ebd., 79)

[3] Walden, Kindheit und Jugend, Erziehung und Bildung im 16. Jahrhundert am Beispiel von Thomas Platter und Bartholomäus Sastrow

[4] Vgl. Dussler, Reiseberichte aus Bayerisch-Schwaben

[5] Vgl. Hanserezesse 1531-1535, 186-Anm.1), die sich auch Sastrow [Mohnike] I, 118 bezieht.

nur an einer Stelle tritt er als Person näher in den Vordergrund.[1] An manchen Stellen ist Sastrow verwendet, allerdings nicht immer deklariert.[2] Breite Bedeutung erlangte die Autobiographie Sastrows bei der Aufarbeitung der sozialen Unruhen durch die Geschichtswissenschaft in der DDR. Bedeutendster Forscher ist hier Johannes Schildhauer, der in zahlreichen Büchern und Aufsätzen sich diesem Thema widmet. Schildhauer zieht Sastrow - genauso wie Fock - nur für die Epoche der 20er Jahre als eine der Quellen heran.

Es war Horst Rabe in seiner Monographie über den Augsburger Geharnischten Reichstag (Reichsbund und Interim, 1971), der in der modernen Geschichtsschreibung Sastrows Autobiographie intensiv als Quelle für die Zeit des Augsburger Reichstages 1547/48 heranzog; Rabe bezeichnet sie als „wichtige [...] Lebensbeschreibung".[3] Für die Biographie Ferdinands I. (Ferdinand I. Wider Türken und Glaubensspaltung, 1986) zog Paula Sutter Fichtner Sastrow ebenfalls als Quelle heran. Auch in der jüngst anläßlich des 500. Geburtsjubiläums erschienenen Biographie Karls V. von Alfred Kohler (Karl V. 1500-1558. Eine Biographie, 1999) wird Sastrow als Quelle herangezogen; hier allerdings - im Gegensatz zu Rabe - im sozialgeschichtlichen Bereich. Kohler hatte bereits bei seiner Quellenedition zur Geschichte Karls V. (Quellen zur Geschichte Karls V. = QSKV, 1990) Sastrow aufgenommen.[4]

In der modernen Autobiographieforschung findet das Werk Sastrows eine überaus breite Beachtung. Auf Wenzel wurde schon verwiesen; Alfred Kohler vergleicht Sastrow mit Thomas Platter, Ralph Frenken beschäftigt sich mit der Kindheit Sastrows. Ingrid Schiewek geht der Manifestation des Individuellen anhand der Autobiographie Bartholomäus Sastrow nach.

Die Einordnung der Autobiographie in der Reihe der Ego-Dokumente

Die Breite der persönlichen Quellen ist umfangreich gerade auch in der Zeit der frühen Neuzeit: Autobiographisches findet sich in Diarien, in Chroniken, in bürgerlichen Tagebüchern und Aufzeichnungen - wie es bei Sastrow vorliegt -, in familiengeschichtlichen Gedenkbüchern wie z.B. das Hermann von Weinsbergs, in Denkwürdigkeiten oder Instruktionen von Herrscherpersönlichkeiten für Herrscherpersönlichkeiten oder in Memoiren. Weder die bekannte Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften von Ahasver von Brandt (1. Aufl. 1958; 10. Aufl. 1983) noch das klassische Lehrbuch von Ernst Bernheim (5.u.6. Aufl. 1908)

---

[1] Vgl. Ewe, Das alte Stralsund, 114

[2] Bspw. bei der Schilderung der Kirchenstürme. Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 52f.; vgl. Ewe, Das alte Stralsund, 71ff.

[3] Rabe, Reichsbund und Interim, 5

[4] Kohler benutzt z.B. die Schilderungen Sastrows, wenn dieser - die Eßgewohnheiten des Kaisers beschreibt. Vgl. Kohler, Karl V., 81f. bzw. Sastrow [Mohnike] II, 86-88 = Kohler, QGKV Nr. 100, 387f.
Kohler, QGKV Nr. 101 verwendet bspw. für das Ersuchen Karls V. an den (Geharnischten Augsburger) Reichstag um Einsetzung einer Interimskommission als Quellenausgabe die ARCEG, obgleich sich das angesprochene Dokument auch bei Sastrow [Mohnike] II, 198-204 findet.
Nicht aufgenommen wurde Sastrow in die Quellenedition „Quellen zur Reformation 1517-1555" hgg. von Kastner; sie behandelt zwar den Augsburger Reichstag 1547/48, im Kapitel „Städtische Bewegungen", in dem Sastrow für die Situation in den Hansestädten gerade von der hansischen Geschichtsforschung immer wieder herangezogen wird, findet jedoch die Situation in Norddeutschland - ungerechtfertigterweise - kaum Beachtung. Damit kann aber auch Sastrow hier nicht mehr genannt werden.

kennen „Autobiographie“ als eigenes Stichwort. Brandt verweist auf „Biographie“, Bernheim auf „Memoiren“.

Im speziellen die Abgrenzung der Autobiographie von den „Memoiren“ stellt immer eine gewisse Schwierigkeit dar.[1] Für Bernd Neumann weisen „Memoiren“ in den öffentlichen Bereich und sind Lebenserinnerungen des Trägers einer sozialen Rolle, also bspw. eines Politikers, eines Künstlers oder eines Gelehrten -, dessen persönliche Tätigkeit im politisch-sozialen Kräftespiel sichtbar wird.[2] Demgegenüber richtet sich die „Autobiographie“ in erster Linie auf den Bereich der persönlichen Entwicklung, sie beschreibt den Prozeß der Individuation des Menschen, „die Geschichte seines Werdens und seiner Bildung, seines Hineinwachsens in die Gesellschaft“.[3] Für Philippe Lejeune besteht der Unterschied im Bezugspunkt: „Während Erinnerungen [Memoiren] das Individuum in seinen sozialen Kontext stellen, werde das Individuum erst in der Autobiographie zum Gegenstand des Diskurses.“[4] Die Unterscheidung zwischen „Autobiographie“ und „Memoiren“ kann nur eine fließende sein, und Horst Wenzel kommt überhaupt zum Schluß, „daß die Selbstdarstellungen des 15. und 16. Jahrhunderts Memoiren und Autobiographien gleichzeitig sind, weil ihre Protagonisten öffentlich vorgegebene Rollen repräsentativ erfüllen, über die Rollentypik hinaus aber individualisierende Eigentümlichkeiten zeigen“.[5] - Doch dem kann entgegengehalten werden, daß sich doch gerade die Autobiographen bei aller ihrer Rollengebundenheit und mit wechselndem Erfolg um eine individuelle, persönliche Darstellung ihres eigenen Lebens bemühen; das ist das wesentliche Gattungsmerkmal der Autobiographie.

Die Autobiographie hat damit - bei allen Schwierigkeiten, die sich auch mit einer solchen Differenzierung verbinden - einen eigenen Charakter gegenüber dem Tagebuch oder den Memoiren. Sie blickt von einem bestimmten Zeitpunkt auf das Leben des Verfassers zurück und bietet hauptsächlich eine Innenschau und persönliche Bewertung der Geschehnisse im Leben des Autors. Beides geschieht auf dem Folio einer persönlichen und psychologischen Entwicklung mit reflektierendem Charakter. Der Begriff „Autobiographie“ ist ein Kunstwort aus dem Griechischen und nennt alle wesentlichen Bereiche dieser Gattung: Eigene/Selbst- („Auto-) Beschreibung („-graphie“) des - eigenen - Lebens („-bio-“). Die Autobiographie spricht damit alle Bereiche des eigenen Lebens an und umfaßt sowohl die äußere Geschichte wie die innere intellektuelle und sittliche Entwicklung des Verfassers - mit unterschiedlicher Gewichtung. Sie unterscheidet sich - wie auch die Biographie - darum vom bloßen Lebenslauf (curriculum vitae), der die Hauptmomente eines Lebens nur äußerlich aneinanderreiht, sowie vom Nekrolog, der die Daten über Geburt, über die wichtigsten Lebensereignisse, wie über das Ende eines Dahingeschiedenen meist in noch äußerlicherer Form wiedergibt. Eine Autobiographie entwickelt das Menschenleben organisch, lebendig und in allen seinen Verhältnissen, zu denen nicht zuletzt jene Geschichtsepoche gehört, in der die Person gelebt hat.[6] In den meisten Fällen sind Autobiographien für die Familie bestimmt; in den Memoiren ist

---

[1] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 13ff.

[2] Vgl. Neumann, Identität und Rollenzwang, 11

[3] Neumann, Identität und Rollenzwang, 25

[4] Schulze, Ego-Dokumente, 17

[5] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 17

[6] Vgl. Art. „Biographie“; in: Brockhaus III (1882), 67ff.

die soziale und politische Rolle bewußt und reflektiert miteinbezogen, der Adressatenkreis dementsprechend breiter.

Heute faßt die Geschichtswissenschaft unter Aufnahme der Ergebnisse v.a. von Winfried Schulze die Gruppe der Selbstzeugnisse insgesamt als „Ego-Dokumente“ zusammen;[1] dazu gehören nicht nur neben den klassischen Selbstzeugnissen Reiseberichte, Briefe, Schreib- oder Wirtschaftsbücher, sondern auch z.B. Gerichtstexte wie Verhörprotokolle, weil auch darin Menschen Auskunft über sich selbst geben. „Diese zunehmende Bedeutungserweiterung erleichtert dem Forscher zwar die Erkenntnis bestimmter Zusammenhänge, doch die Erfaßbarkeit der Selbstzeugnisse als Quellengruppe wird dadurch erschwert.“[2] Die Forschung greift deshalb durchaus in der Tradition der Geschichtswissenschaften innerhalb der Ego-Dokumente „autobiographischem Material im engeren Sinn“ oder „Selbstsichtzeugnisse“ im besonderen heraus, worunter „Autobiographien, persönliche Tagebücher und Briefe als Formen von bewußter Selbstwahrnehmung“ verstanden werden.[3] Mit dem Begriff Ego-Dokument rückt die Person des Verfassers und seine persönliche Identität ins Zentrum des Blickfelds. Damit ergibt sich aber in weiterer Folge die Notwendigkeit eines anthropologischen Ansatzes beim Verständnis einer Autobiographie. Die schriftliche Fixierung geschieht gerade bei der Autobiographie grundsätzlich aus eigenem Antrieb („Auto ... graphie“), auch wenn der Antrieb von außen kommen mag. „Das inhaltliche Element des expliziten Selbst ist als Aufnahmekriterium bedeutend, weil eine formale beziehungsweise gattungsmäßige Abgrenzung in der Frühen Neuzeit nicht möglich ist.“[4] Winfried Schulze konstatiert, daß sich die Forschung an Ego-Dokumenten auf den frühneuzeitlichen Bereich konzentriert. Er führt das auf die Annahme der Forscher zurück, daß sich in dieser Epoche „sich Äußerungen der Individualität erst ihren legitimen Platz erkämpfen mußten“.[5] In jüngster Zeit hat aber auch im besonderen durch die Forschungen von Michael Mitterauer die zeitgenössischen Ego-Dokumente eine besondere Beachtung gefunden.

Historische Anthropologie als ein Grundansatz bei der Frage nach dem Selbstverständnis Sastrows

Die Frage nach einem Verständnis von „Identität“ und sinnähnlichen Begriffen ist heute weit verbreitet: Die Psychologie bringt v.a. die Erkenntnisse von Freud in die Diskussion ein,[6] die Kulturphilosophie und -geschichte v.a. Fragen um eine kollektive Identität, die Philosophie hat eine eigene anthropologische Tradition ähnlich wie die der Theologie; in den Geschichtswissenschaften bildet sich seit einigen Jahrzehnten eine Historische Anthropologie“

---

1 Zum schwierigen Verhältnis zwischen „Selbstzeugnissen“ und „Ego-Dokumenten“ vgl. Schulze, Schlußbemerkungen, 344

2 Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 11

3 J. Peters, Wegweiser zum Innenleben?, 240; Schulze, Ego-Dokumente, 20; Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 11; Krusenstjern, Was sind Selbstzeugnisse?

4 Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 12, der sich auf J. Peters, Wegweiser zum Innenleben? bezieht.

5 Schulze, Ego-Dokumente, 28

6 Vgl. den 2. Bd. von „Erinnerung, Geschichte, Identität“: J. Rüsen/J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit, Frankfurt/Main 1998

heraus. In den letzten Jahren sind Bestrebungen bemerkbar, die parallel laufenden Diskussionsergebnisse verstärkt zusammenzuführen, wie dies bereits früher mancherorts angestrebt worden ist, denkt man bspw. an die Arbeit Erik Eriksons über den jungen Luther, in der - aus der Sicht der Psychologie - Erkenntnisse der Geschichtswissenschaft und der Psychologie in Korrespondenz gesetzt wurden.[1] Dennoch grenzt sich die Historische Anthropologie von den anderen Wissenschaftszweigen ab: „Ihr Konzept unterscheidet sich dabei wesentlich von der Konstruktion des Menschen in der Philosophischen Anthropologie, insofern sie nicht nach dem Wesen, dem Allgemeinen des Menschseins in der Geschichte fragt, sondern nach den vielseitigen kulturell-sozialen Bedingtheiten im Wandel der Zeiten, nach der Besonderheit und Eigensinnigkeit menschlichen Handelns, sie ein geschlossenes und einheitliches Menschenbild ausschließen.“[2]

„Historische Anthropologie begreift den Menschen als deutendes, reflektierendes und handelndes Wesen und damit als Faktor für historische Dynamik.“[3] Der Mensch als Subjekt tritt in den Blickpunkt der historischen Betrachtung; er wird in der - ebenfalls aufzuarbeitenden - Struktur seiner Welt verstanden; die Aufarbeitung der Mikroebene (Fallbeispiel, ...) hat deshalb immer in Zusammenschau mit der Makroebene zu geschehen. Beide Ebenen bedingen und relativieren sich gegenseitig.[4] Die grundlegende Frage, „did the men [...] themselves recognize a reality that one might call ‚man'?“,[5] findet hier eine Abschwächung ihrer Brisanz. Wenn die Historische Anthropologie nach „dem Menschen“ in der Geschichte fragt, nähert sie sich ihm auf zwei Ebenen an. „Einmal historisiert sie bestimmte menschliche Elementarerfahrungen, wie etwa Geschlecht, Familie, Sexualität, Kindheit. Und sodann

---

[1] Erikson, Young Man Luther, 14, deklariert sein Interesse folgendermaßen: „This ‚Study in Psychoanalysis and History' will re-evaluate a segment of history (here the youth of a great reformer) by using psycho-analysis as a historical tool; but it will also, here and there, throw light on psycho-analysis as a tool of history.“

[2] van Dülmen, Histor. Anthropologie, 32

[3] Dressel, Histor. Anthropologie, 175
Ganz ähnlich klingt die „Definition“ Richard van Dülmens, Histor. Anthropologie, 32f.: „Die historische Anthropologie stellt den konkreten Menschen mit seinem Handeln und Denken, Fühlen und Leiden in den Mittelpunkt der historischen Analyse. [...] die historische Anthropologie [stellt] den Menschen in seiner Besonderheit, in seiner Komplexität und Abhängigkeit von Natur, Gesellschaft und kultureller Tradition in den Mittelpunkt. Die Geschichte wird als von Menschen gemachtes Werk betrachtet, wie umgekehrt der Mensch als durch die Geschichte geprägtes Wesen definiert wird.“
Die Historische Anthropologie reiht sich in die Reihe der verschiedenen - älteren - Anthropologien (vgl. Dressel, Kap. Anthropologien, in: ders., Histor. Anthropologie, 29ff.). „Die anthropologischen Wissenschaften mit ihren Bildern vom Menschen erreichen nie den konkreten Menschen. Weder die biologische noch die Kulturanthropologie, weder die Soziologie noch die Rechtsanthropologie und gewiß auch nicht die Existenzialontologie. Ihre Bilder vom Menschen sind Abstraktionen. Abstrakte Betrachtung ist allerdings die Bedingung, ohne die man überhaupt nichts vom Menschen sagen könnte.“ (Pannenberg, Was ist der Mensch?, 95) - Historische Anthropologie wie der gesamten Geschichtswissenschaft bemüht sich demgegenüber verstärkt um das Konkrete des menschlichen Lebens in seiner Geschichte.

[4] Einen solchen Ansatz legt u.a. bereits Egon Friedell seiner ab 1927 erschienenen Kulturgeschichte der Neuzeit zugrunde; vgl. ebd., 25. Vgl. auch Schulze, Ego-Dokumente, 12f. u. 12-Anm.8. Zuletzt hat die „Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie“ Heinz Schilling in seiner Untersuchung zur Sozialdisziplinierung durch die Kirchenzucht gefordert.
Dieser Sachverhalt ist bereits im Begriff „Identität“ (ταυτόν, identitas, Selbigkeit) wie auch in seinem Oppositum (ἕτερον, differentia, Verschiedenheit) angelegt, die beide Relationsbegriffe sind. Vgl. Gloy, Identität

[5] Le Goff, Medieval Man, 3

erforscht sie *den* Menschen in seiner spezifischen anthropologischen Grundstruktur bzw. die Kultur in ihren je eigenen Zusammenhängen und Bedeutungen an einem konkreten Ort zu einer konkreten Zeit.“[1]

Die Themenfelder der Historischen Anthropologie sind dementsprechend weitgefächert. Gert Dressel listet in seiner 1996 erschienenen Historischen Anthropologie 15 Themenfelder auf:[2] • Menschliche Elementarerfahrungen, • Familie-Verwandtschaft, • Frauen-Männer-Geschlecht, • Lebensphasen: Kindheit, Jugend, Alter, • Geburt und Tod, • Religion-Religiosität, • Arbeit, • Konflikt, • Begegnung mit dem Fremden, • Raum und Zeit, • Körper, • Sexualität, • Das Innenleben des Menschen, • Ernährung und • Beziehung Mensch-Umwelt. - Die vorliegende Arbeit will im besonderen das Themenfeld „Religion-Religiosität“ beleuchten,[3] was andere Themenfelder, z.B. die „Begegnung mit dem Fremden“ durchaus auch mit einbezieht;[4] Konfessionalisierung, wie sie gerade in der Zeit Bartholomäus Sastrows geschichtsmächtig wurde, ist auch, sich gegenseitig zu entfremden.

Die Historische Anthropologie versteht sich in intensivem Dialog mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen;[5] Für die vorliegende Arbeit mit ihrem religionsgeschichtlichen Schwerpunkt ist v.a. die theologische Anthropologie von Bedeutung, die interessanterweise in der Historischen Anthropologie bislang nur geringe Beachtung gefunden hat, obwohl sie gerade im „christlichen Abendland“ ausgebildet und von entscheidender kulturprägender

---

[1] Dressel, Histor. Anthropologie, 179
Die Historische Anthropologie weist darauf hin, daß in diesem Sinn die Erforschung „des Menschen“ auch eine (persönliche) Bedeutung für den gegenwärtig Forschenden bekommt bzw. auch umgekehrt eine Selbstreflexion während der Erforschung historisch-anthropologischer Themenfeldern erfolgen muß. „Wenn etwa Jacques Le Goff oder Aaron Gurjewitsch *den* Menschen des Mittelalters mit all seinen Weltbildern, Phantasien und Träumen nachzeichnen, dann erfahren wir auch etwas darüber, welche Innenwelten und heute eigen sind, Denn unser Inneres - unser Verständnis von Rationalität und Wirklichkeit - unterscheidet sich massiv von dem der mittelalterlichen Menschen.“ (Dressel, Histor. Anthropologie, 306; vgl. auch 293ff.)

[2] U.v.a. ganz ähnlich, wenngleich aus der Sicht der theologisch-philosophischen Anthropologie, unter der Kapitelüberschrift „Das Strukturgefüge menschlicher Existenz“ A. Peters, Der Mensch, 174ff.:
• Arbeit-Erwerb-Eigentum (Oeconomia), • Ehe-Familie-Sippe (Familia), • Rechts- und Friedensordnung (Politia), • Reziprozität als Grundfigur der Sozialität (Do ut des), • Sich-Erspielen des Lebensraumes (Homo ludens), • Strukturieren auf Sinnhaftes hin (Homo symbolicus), • Sprache als Mittlerin zwischen Selbst und Welt, • Menschliche Forum-Existenz in ihren Coram-Relationen.
Vgl. auch das Kapitel „Der kulturelle Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen“ bei Pannenberg, Anthropologie, 385ff:
• Der Begriff der sozialen Institution, • Eigentum, Arbeit und Wirtschaft, • Sexualität, Ehe und Familie, • Politische Ordnung, Recht und Religion, • Die Religion im System der Kultur.

[3] Vgl. u.v.a. van Dülmen, Histor. Anthropologie, 68ff.

[4] Vgl. u.v.a. van Dülmen, Histor. Anthropologie, 85ff.

[5] Vgl. Dressel, Histor. Anthropologie, Kap. „2 Anthropologien“, 29ff.
Die verschiedenen Ansätze sollen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern in einen befruchtenden Dialog eintreten; vgl. Isaac, Geschichte und Anthropologie - oder: Die Macht und (Be-)Deutung
V.a. für die theologische Anthropologie, die für die vorliegende Arbeit eine besondere Bedeutung hat, das Kapitel „C. Theologische Anthropologie im Dialog mit den Humanwissenschaften“ bei A. Peters, Der Mensch, 155ff. Vgl. auch Neidhart/Ott, Krone der Schöpfung?; Frey, Arbeitsbuch Anthropologie; Rombach (Hg.), Die Frage nach dem Menschen; von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen.
Die Diskussion in den Humanwissenschaften ist breit dokumentiert in den sieben Bänden zur Neueren Anthropologie, hgg. v. Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler.

Bedeutung ist bzw. war.[1] Die vorliegende Untersuchung möchte die Historische Anthropologie in Korrelation mit anderen Zugangsweisen bringen.[2] Bei der Betrachtung von Bartholomäus Sastrow ist dabei in erster Linie an die theologische Anthropologie evangelischer Prägung zu denken, wie sie bereits von den Reformatoren ausführlich durchdacht worden ist. - Es ist sicherlich kein Zufall, daß das Wort „Anthropologie" im 16. Jahrhundert als Bezeichnung für eine „Psychologia" des Menschen im Unterschied zum nichtmenschlichen Leben entstanden ist; eine medizinische und ethnologische Anthropologie konstituierte sich erst im 18. Jahrhundert.[3]

„Historische" Anthropologie bedeutet nicht nur, Themen des Menschseins in ihrer Geschichte zu untersuchen, sondern auch, die Anthropologie selbst in ihrer Geschichtlichkeit wahrzunehmen.[4] „In der Anthropologie heißt die von der Neuzeit entdeckte eigentümliche Freiheit des Menschen, über alle vorfindlichen Regelungen seines Daseins hinauszufragen und

---

[1] Vgl. Pannenberg, Was ist der Mensch?, 102 u.ö.
„Die vollständige Entfaltung dieser Beziehungen zwischen Individuum, gesellschaftlicher Ordnung und Religion ist in der europäischen Geschichte erst auf dem Boden des Christentums möglich geworden, weil das Christentum durch seine Erlösungsbotschaft der individuellen Existenz ausdrücklich ewige Bedeutung zuerkannt hat." (Pannenberg, Anthropologie, 434)
Bei der Rezeption von Systemen der philosophischen bzw. theologischen Anthropologie ist darauf zu achten, daß die Geschichte / Entwicklung eines Menschen / Individuums nicht mit der Geschichte / Entwicklung der Menschheit vertauscht wird. Aber umgekehrt ist die Geschichte / Entwicklung der Menschheit der Rahmen für die Geschichte / Entwicklung des Individuums und läßt nur bestimmte Geschichten / Entwicklungen des Individuums zu. Auch die Anthropologie (und die Historische Anthropologie), die sich auf das Individuum bezieht, hat deshalb eine Geschichte. Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 214ff.
Die theologisch-philosophische Anthropologie stellt sich in ihrer geschichtlichen Auffassung insbesondere als Geschichte der anthropologischen Erkenntnisse dar, nicht als Geschichte des Menschen selbst. Demgegenüber sieht die Historische Anthropologie den Menschen im Rahmen der sich entwickelnden Geschichte, aber nicht als Geschichte selbst. Vgl. zu diesen verschiedenen Ansätzen u.a. Pannenberg, Anthropologie, 473ff.
Im Gegensatz dazu hat die „Kirchenhistorische Anthropologie" noch kaum Beachtung gefunden. Im wohl bedeutendsten theologischen Lexikon der Gegenwart, der Theologischen Realenzyklopädie, findet sich folgendes Urteil: „Die kirchengeschichtliche Forschung befindet sich, wie mit der Erforschung des christlichen Denkens und der Frömmigkeit im allgemeinen, so mit der Erschließung der religiösen Selbstzeugnisse und der christlichen Autobiographie, einer wichtigen Quellengattung auf diesem Gebiet, im Rückstand." (Benrath, Autobiographie, 772)

[2] Das folgende Zitat wurde schon in einem etwas anderen Kontext genannt, ist hier aber um so mehr zu bedenken: „Die anthropologischen Wissenschaften mit ihren Bildern vom Menschen erreichen nie den konkreten Menschen. Weder die biologische noch die Kulturanthropologie, weder die Soziologie noch die Rechtsanthropologie und gewiß auch nicht die Existenzialontologie. Ihre Bilder vom Menschen sind Abstraktionen. Abstrakte Betrachtung ist allerdings die Bedingung, ohne die man überhaupt nichts vom Menschen sagen könnte." (Pannenberg, Was ist der Mensch?, 95

[3] Im klassischen Griechisch erscheint „ἀνθρωπόλογος" nur einmal - bei Aristoteles - als abschätzige Chiffre für ruhm- oder klatschsüchtiges Gerede von Menschen über Menschen, vgl. A. Peters, Der Mensch, 21

[4] Das ist grundgelegt in der radikale Einsicht, die schon Wilhelm Dilthey aussprach: „Was der Mensch sei, sagt allein die Geschichte; sind wir alle doch bis in nicht mehr erforschbare Tiefen unseres Wesens hinein geschichtlich geprägt. Nicht lediglich unser Wissen um das Menschsein wandelt sich, die Menschen selber haben im Verlauf ihrer Geschichte tiefgreifende Metamorphosen durchgemacht. Deshalb läßt sich kein vorgegebenes Humanum jenseits oder oberhalb des reißenden Stromes der Geschichte konstatieren. Was wir Menschen sind und sein können, das experimentiert erst die Geschichte aus uns heraus." (Zit. nach: A. Peters, Der Mensch, 159)

hinwegzuschreiten, seine ‚Weltoffenheit'".[1] - Der Mensch ist weltoffen, d.h. er kann immer neue und neuartige Erfahrungen machen, und seine Möglichkeiten, auf die wahrgenommene Wirklichkeit zu antworten, sind nahezu unbegrenzt wandelbar; er ist offen für immer neue Dinge, frische Erfahrungen, der Mensch will sich andererseits nicht mehr in eine Ordnung der Welt, der Natur, einfügen, sondern er will über die Welt herrschen.[2] Das gilt in ganz gleicher Weise auch für die Theologie, v.a., wenn es sich um ihre konkreten Formen in der Kirchengeschichte bzw. individuell in der Frömmigkeit handelt. „Das Geheimnis der Theologie ist nichts anderes als die Anthropologie." (L. Feuerbach)[3]

Die im Mittelalter vieldiskutierte Frage nach dem principium individuationis, also danach, was die Individualität eines Wesens ausmacht, läßt sich mit dem Hinweis auf seine Geschichte beantworten. „Diese Bedeutung der Lebensgeschichte für die Ausbildung der Individualität der Menschen hängt wieder mit der menschlichen Weltoffenheit zusammen."[4] Die Bildung einer eigenen Identität geschieht dabei in Bezug zur Umwelt; Individuum und Gesellschaft prägen sich gegenseitig.[5] Für die wissenschaftliche Aufarbeitung bedeutet das, daß sich Mikro- und Makroebene immer wieder befruchtend berühren müssen. - Es ist deshalb nicht „der Mensch" in generaliter im Blickpunkt der Untersuchung, sondern der Mensch Bartholomäus Sastrow in spezialiter.

Der ideengeschichtliche Rahmen der Sastrow'schen Autobiographie

Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow ist eine Aufsteigerbiographie der Frühen Neuzeit;[6] Sastrow ist ein typischer Vertreter des aufsteigenden Bürgertums in der Zeit der ersten bzw. zweiten Generation der Reformation. Geistesgeschichtlich führt seine Autobiographie darüber hinaus auch wesentlich in die Zeit der Spätreformation, also in die Zeit zwischen der Reformation Luthers und dem Aufkommen der lutherischen Orthodoxie.[7]

Anette Völker-Rasor macht darauf aufmerksam, daß „die Autobiographie des 16. Jahrhunderts [...] unabhängig von alten Traditionen [entsteht]. Wenn nämlich die einzelnen Texte auf ihre Organisationsprinzipien hin betrachtet werden, dann zeigt sich, unabhängig von wie auch immer gearteten Strängen der Gattungsentwicklung, daß die Autobiographen ihr Leben als die beschreiben, die sie geworden sind: als Kaufleute, Akademiker, Pfarrer."[8] Sie

---

[1] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 6

[2] Vgl. Pannenberg, Was ist der Mensch?, 5ff.; Pannenberg, Anthropologie, 38f.

[3] Zit. nach: Köhler, Dogmengeschichte II, 182

[4] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 97; vgl. auch Pannenberg, Anthropologie, 35f., 472f. u. 512f.; van Dülmen, Histor. Anthropologie, 78ff.

[5] In der modernen Psychologie ist die Bedeutung der sozialen Mitwelt für die Genesis des Selbstbewußtseins seit William James' Begriff des social self-Bewußtseins rezipiert worden. Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 152ff.

[6] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 36f.

[7] Zur Begriffsklärung vgl. Barton, Luthers Erbe, 7ff.

[8] Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 108. Vgl. ebd., 109

untersucht 35 Texte aus der Zeit zwischen 1480 und 1550 - u.a. auch Sastrow - und kommt dabei zum „Profil der Quellen“: „Das gemeinsame soziale Merkmal der Autoren der 35 gefundenen Texte ist ihr männliches Geschlecht. Weiterhin gehören sie fast durchweg der oberen Mittelschicht oder der Oberschicht des Bürgertums an.“[1]

Die Mikroebene der Sastrow'schen Autobiographie ist deshalb nur im Rahmen der Makroebene an der Wende vom Mittelalter zur frühen Neuzeit und den diese Wende markierenden Veränderungen zu verstehen.[2] Die Entwicklung der menschlichen Weltoffenheit erfuhr eine deutliche Veränderung im Übergang des Mittelalters zur Neuzeit. War das Selbstverständnis des mittel- und westeuropäischen mittelalterlichen Menschen noch sehr von Schemen geprägt - allem voran dem Standesdenken -, so erfuhr mit der Zeitenwende die Weltoffenheit des Menschen eine Erweiterung. Mehrere Faktoren sind zu nennen, die zusammenwirkten und erst in ihrem Zusammenwirken eine solche Veränderung bedingten. Alle diese Faktoren stellten das mittelalterliche Ordnungsdenken in Frage und waren angetan, ein neues Weltbild zu entwickeln:[3]

- Die Ausbildung einer städtischen Struktur[4] und das Aufkommen des Bürgertums, das sich neben der alten Adels- und Standesordnung zu etablieren begann und mit einer Krise der Herrschaftsstrukturen verbunden war.[5]
- Der Werdungsprozeß des frühneuzeitlichen Staatsgebildes, der die Monarchia Universalis Karls V. zum Zusammenbruch brachte.[6]
- Die Entdeckungsfahrten und das Erwachen der Naturwissenschaften; beides veränderte das mittelalterliche Weltbild grundsätzlich.[7] „Neben den [...] Horizonten des

---

[1] Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 108
„Bei der Erforschung von Personen aus der Oberschicht greift die Geschichtswissenschaft traditionell auf Quellen zurück, die von diesen selbst produziert worden sind, auf Tagebücher, Memoiren, auf Autobiographien und Briefe. Wendet sich der Historiker dagegen Personen zu, die den Mittel- und Unterschichten angehören, dann fehlen ihm noch weit bis ins 19. Jahrhundert diese Quellen, von vereinzelten autobiographischen Aufzeichnungen oder Tagebüchern von frühneuzeitlichen Handwerksmeistern z.B. oder von Memoiren von Arbeiterführern des letzten Jahrhunderts mit zweifelhaftem Repräsentationswert einmal abgesehen.“ (Ulbricht, Supplikationen als Ego-Dokumente, 149)

[2] Vgl. zur Berechtigung einer Fallstudie u.v.a. Dressel, Histor. Anthropologie, 190
Zum Wandel zwischen 1250 und 1750 vgl. zusammenfassend u.v.a. Schilling, Den Wandel begreifen

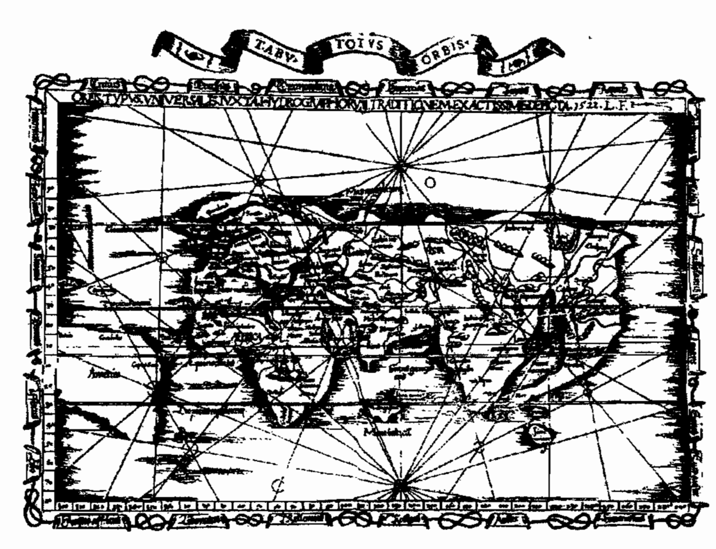
[3] Vgl. u.a. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 1ff.
Bereits Brandi fängt im Aufbau seines Werkes „Die deutsche Reformation“ - aus den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts - diese verschiedenen Bereiche ein.
Gebündelt zu den verschiedenen Bereichen vgl. u.v.a. Mieck, Gesch. der Frühen Neuzeit; Andreas, Deutschland vor der Reformation; Burkhardt, Frühe Neuzeit; Zahrnt, Zeitgenosse; Einen Überblick über den behandelten Zeitraum v.a. der deutschen Geschichte bietet Kohler, Das Kampf um die Hegemonie in Europa; außerdem mit einem Schwergewicht auf das reformatorische Selbstverständnis die populäre und kommentierte Quellenedition „Buch der Reformation“.
Vgl. weiters den Aufsatz von Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation; in: ders., Ges. Aufsätze I, 468-543

[4] Vgl. u.v.a. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 43ff.

[5] Vgl. u.a. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 138ff.; van Dülmen, Kultur und Alltag II, 61ff., 175ff.

[6] Vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 56ff., 131ff. u. 142ff.

[7] Vgl. zusammenfassend u.v.a. Schmitt, Entdeckung und Aneignung der Welt; Seltmann, Vom Heilsplan zur Handelskarte; Bremi, Weg des prot. Menschen, 68ff.



Ptolemaeus, Geographicae enarrationis ... Ex Pickeymerhi ..., Lyon 1538 - Es handelt sich dabei um die Weltkarte von L. Fries, auf der der Name „Amerika" erstmals in einem Atlas notiert ist.

naturwissenschaftlichen Weltbildes waren es die historischen Neuentdeckungen, die langsam das Bild des menschlichen Wissens veränderten."[1]

• Der mit den beiden ersten Punkten verbundene wirtschaftliche Umbruch, der andere gesellschaftliche und ökonomische Maßstäbe setzte.[2]

• Die Türkengefahr, die nicht zuletzt das Corpus Christianum in Frage stellte.

• Die Reformation, die sich im Gegensatz zur Papstkirche um zeitgemäße theologische Ansätze bemühte und nach innen ähnliche Auswirkungen hatte wie nach außen die Türkengefahr.[3]

• Hand in Hand damit ging ein latent vorhandener bis offener ausgetragener Antiklerikalismus, der die moralische Kompetenz der Römischen Kirche in Frage stellte.[4]

• Die astronomischen Entdeckungen, die mit der Welt genauso auch ihren Schöpfergott aus dem Zentrum des Universums rückten und damit dem Menschen Platz machten.

• Die Renaissance suchte nach neuen Ansätzen durch den Blick in die (große) Vergangenheit, und der Humanismus bemühte sich um ein neues Menschenbild, das in Spannung zu dem der mittelalterlichen Kirche stand.

• Der Buchdruck mit beweglichen Lettern ermöglichte nicht nur die rasche und kostengünstige Verbreitung der verschiedenen Ideen und bereitete den Boden für breite öffentliche Auseinandersetzungen, sondern bedingte auch ein verändertes Verständnis des geschriebenen Wortes, das das gesprochene/gepredigte Wort verbreitete.[5]

---

[1] Bremi, Weg des prot. Menschen, 73

[2] Diesen Punkt betont im besonderen der Historische Materialismus. Vgl. u.v.a. Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 173ff.
Zur steigenden Bedeutung des Handels vgl. u.v.a. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 59f. und für die sozialhistorische Bedeutung die entsprechenden Abschnitte in van Dülmen, Kultur und Alltag I+II

[3] Zum Corpus Christianum bei Luther vgl. Krumwiede, Glaube und Geschichte, 79ff.

[4] Vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation und u.v.a. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 137f.

[5] Huizinga, Herbst des Mittelalters, 5ff. u. 269ff. macht demgegenüber auch auf die gewaltige Wirkung der Predigt aufmerksam, allerdings „ist nur weniges als bleibendes Element in die geistige Kultur übergegangen" (Ebd., 269).
„Von 1518 bis 1519 stieg die jährliche Produktionszahl von 200 auf 900 Flugschriften-Titel. Luther zählte von Anfang an zu den großen ‚Erfolgsautoren', und alle seine Schriften wurden ihm geradezu aus der Hand gerissen. In der kleinen Universitätsstadt Wittenberg waren allein sieben Buchdrucker mit der Produktion seiner Werke beschäftigt." (van Dülmen, Kultur und Alltag III, 25)

• Nicht zuletzt ergaben sich Veränderungen im Bereich der Kriegsführung, die Verschiebungen im Herrschaftssystem nach sich zogen.[1]

• Verbunden war das alles mit einer Angst und Endzeitstimmung; die sich in Aufständen und Revolutionen wie beim Auftreten von Hus, Müntzer und dem Bauernkrieg oder dem „Gottesreich" in Münster zu bestätigen schien.[2] Auch die Entdeckung Amerikas wurde in diesem Kontext gesehen.[3]

Im 16. Jahrhundert wird die kulturelle Wahrnehmung neu konditioniert. „Das 16. Jahrhundert zeichnet sich wie kein anderes davor und kein anderes danach durch eine ambivalente, wenn nicht polivalente Mischung aus europäischer Kultur, teileuropäischen Kulturen und nationalen Kulturen aus." Allerdings begann im 16. Jahrhundert auch der Weg zu den nationalen: „aus kultureller Vielheit wurde nationalkulturelle Anders- und Fremdartigkeit."[4]

In der Zeitepoche zwischen der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zum Dreißigjährigen Krieg „kam es zu einer elementaren inneren und äußeren Restrukturierung der Menschen und ihrer Bindungen. Dieser Umbruch der psychosozialen Strukturen verlief komplementär zu einem Umbruch des religiösen Systems und des davon getragenen Weltbildes."[5] Für kurze Zeit waren Humanismus und Reformation nahezu idente Strömungen.[6] „Humanismus, Renaissance und Protestantismus sind typisch für das geistige Profil des frühen 16. Jahrhunderts in Deutschland. [...] Ideologie und Kunst - durch Namen wie Erasmus von Rotterdam, Luther, Hutten, Melanchthon, Dürer, Cranach, Grünewald repräsentiert - verschmelzen wie kaum vorher oder nachher in der deutschen Geschichte mit den gesellschaftlichen Ereignissen, werden durch die geformt und wirken auf sie zurück."[7] Insgesamt wird man das Hauptcharakteristikum des

---

[1] Vgl. u.v.a. Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers (das Werk wurde im Militärverlag der Deutschen Demokratischen Republik publiziert), 185ff. oder Bensing/Hoyer, Deutscher Bauernkrieg, 20ff. aus dem gleichen Verlag. Vgl. auch im politischen Rahmen Brandi, Kaiser Karl V., 458f.

[2] Delumeau thematisiert diese in seinem Werk „Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts". Zum Chiliasmus in Verbindung mit Hus, dem Bauernkrieg und dem Münster'schen Gottesreich vgl. ebd., 211ff. Auch die Reformatoren konnten sich diesen Gedanken nicht verschließen; vgl. z.B. die Lutherstudie von Heiko A. Oberman, „Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel".

[3] Vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 322f.

[4] Schmale, Kulturtransfer, o.S.

[5] List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 15

[6] U.a. Kalkoff betont in seiner Darstellung über „Erasmus, Luther und Friedrich der Weise" dieses Zusammengehen von Humanismus und Reformation. Das Zusammengehen und Auseinanderdriften von Humanismus und Reformation wird bei Willibald Pirkheimer besonders deutlich, vgl. Roth, Willibald Pirkheimer. Vgl. außerdem: Lutz, Reformation und Gegenreformation, 128ff.

[7] Sigrid Looß, Zeit des Aufbruchs und der Revolution, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 13-16, 13
In seiner pointierten Art subsummiert Egon Friedell in seiner Kulturgeschichte der Neuzeit, 230 die Erträgnisse der Zeitenwende: „Die Renaissance war der zweite und wahre Sündenfall des Menschen; wie die Reformation seine zweite und vielleicht endgültige Vertreibung aus dem Paradies war. Die Reformation gebar das Dogma von der Heiligkeit der Arbeit, die Renaissance den Menschen, der sich selber genießt und schließlich vergöttert."

„Neuen“ der fraglichen Zeit mit dem Stichwörtern der „Säkularisation“ und der „Vernunft“ bezeichnen können.[1]

Für das hier vorliegende Thema ist insbesondere der Bereich des bürgerlichen Selbstverständnisses, der Reformation und des Humanismus von besonderer Bedeutung.[2] Dennoch dürfen die anderen Faktoren nicht außer Acht gelassen werden. Auffallend sind Parallelitäten von Lebensläufen auch aus gänzlich verschiedenen Rahmenbedingungen; die Lebensstationen des Norddeutschen Bartholomäus Sastrow (1520-1603) decken sich z.B. weitgehend mit denen seines Zeitgenossen, des Oberösterreichers Christoph Hueber (1523-1574).[3] Der Mensch an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit lebte in einem „Spannungsfeld frühbürgerlicher Emanzipation und klerikalen Machtanspruchs“.[4] Durch die Reformation erkannte man, daß das Reich Christi und die (Katholische) Kirche keine identen Größen sind. Mit dem Zusammenbrechen des ganzheitlichen mittelalterlichen Denkens brach auch die Ausschließlichkeit der Religion und die Vertraulichkeit mit Gott[5] zusammen; neben ihr wurden andere Bereiche des Lebens wichtig(er). Damit ging andererseits paradoxerweise die Profanisierung der Kirche mit einer Klerikalisierung des Lebens Hand in Hand.[6] Bereits der Begriff „Humanismus“ bezeichnet den neuen Stellenwert des Menschen im Gegensatz zum mittelalterlichen Denken. „Er stellt den Menschen als eine vielseitige, aktive und stets auf Vollkommnung bedachte Persönlichkeit heraus. Er ging davon aus, daß die Menschheit diesen Charakter dem von Gott geschaffenen Zusammenhang der Dinge verdanke, der sich in die Harmonie der natürlichen Schönheit einordne. Dementsprechend war der Grundzug dieser von einer bürgerlichen Bildun gselite getragenen Ideologie der Wille zur Natürlichkeit, Ursprünglichkeit, Unverfälschtheit auf allen Gebieten der Kunst und Wissenschaft. Deshalb ging man auf die klassischen Quellen zurück und interpretierte sie neu.“[7]

Neben den zukunftsorientierten Gedanken drängte die Reformation auf eine Erneuerung, die aber - ebenso wie die Renaissance - rückwärtsgewandt - konservativ - war. „Re“-formation und „Re“-naissance strebten eine Rückbesinnung auf alte Zustände an,[8] was grundsätzlich von einer pessimistischen Sicht der Weltentwicklung ausgeht; in den Worten der Theologie des 16. Jahrhunderts gesprochen: von der Herrschaft des Satans über die Welt. - Und dennoch schuf die Rückbesinnung („Re-“) eine neue Form (-„formatio“) und bedeutete einen Aufbruch nach

---

1 Vgl. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, Kap. „Das Hereinbrechen der Vernunft“, 231-265, außerdem zur Säkularisation ebd., 333ff.

2 Vgl. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 160ff.; Katharina Flügel, Humanismus und Reformation, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 293

3 Vgl. zu Hueber Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 248ff.

4 Anita Kühnel, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 5-21, 5

5 Vgl. u.v.a. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 215

6 Vgl. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 215 u. 246

7 Sigrid Looß, Zeit des Aufbruchs und der Revolution, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 13-16, 13

Vgl. Köhler, Dogmengeschichte II, 19ff.

8 Darauf macht u.v.a. W. Dantine, Geschichtlichkeit der Theologie aufmerksam, indem er diesen Sachverhalt aber gleichzeitig auch aus heutiger Sicht relativiert. Vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 68ff.; Köhler, Dogmengeschichte II, 13



Lucas Cranach d.Ä., Martin Luther als Mönch (1520) - Die Ideen des Mönches Luther trugen zur Profanisierung der Welt bei.

vorne (-„natus"). Schon bald wurde aus der Rückbesinnung eine Neugeburt.[1] Berndt Hamm ‚definiert' die Reformation deshalb als „jenen Vorgang in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der bei aller Vielfalt unterschiedlicher Strömungen darin seine Eigenart und Kohärenz hat, daß er einen Bruch mit dem mittelalterlichen System von Kirche, Theologie und Frömmigkeit bedeutet. Dieser Systembruch ist zugleich Destruktion und Neugestaltung. [...] Im Unterschied dazu ist ‚Konfessionalisierung' und ‚Konfessionsbildung' der langfristige Prozeß, in dem sich die durch ihre unterschiedlichem Bekenntnisse definierten Kirchentümer dogmatisch, verfassungsrechtlich und institutionell verfestigen und eigene Profile von Lebensformung, Mentalität und alltäglicher wie außeralltäglicher Kultur ausbilden."[2]

Die Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit ist ein Zusammenwirken dieser verschiedenen gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Bewegungen, in denen sehr unterschiedliche, vielseitige und auch widersprüchliche soziale, machtpolitische, ökonomische wie philosophische Interessen bestimmend wurden, indem sie - durch eine natürliche Affinität - zusammenflossen ... oder sich auch gegenseitig abstießen. Einen definitiven Bruch zwischen Mittelalter und Neuzeit hat es nicht gegeben; der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ist ein fließender. In manchen Bereichen ist der Übergang deutlicher, wie z.B. bei den Geschehnissen der Reformation, in anderen Bereiches, z.B. beim Durchbruch humanistischer Gedanken, handelt es sich um einen langsamen Prozeß.[3] In der modernen

---

[1] Vgl. z.B. Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 17 u.ö.; Bremi, Weg des prot. Menschen, 16ff. - aber zum Kontinuitätsdenken bei Luther vgl. ebd., 40ff.
Vgl. weiters Schorn-Schütte, Reformation, 26ff. (Kap. „III. Reformatio als renovatio?")
Über die vielfältigen kulturgeschichtlichen Wirkungen der Reformation bringt der Evang. Erwachsenenkatechismus (2000), 647ff. eine gute Übersicht.

[2] Hamm, Bürgertum und Glaube, 15
Vgl. u.v.a. Ebeling, Luther, 58ff.; Zinnhobler, Reformation, „Reformatorisches" und Einheit der Kirche

[3] Haben viele Autoren stets versucht, die sog. Neue Zeit von der bisherigen abzuheben, ja abzukoppeln, geht Ilja Mieck den umgekehrten Weg: „In vielfacher Hinsicht bereitete sich die europäische Neuzeit im ausgehenden Mittelalter vor. Alte Kräfte, die jahrhundertelang das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben im Rahmen einer festgefügten Sozialordnung geformt und beherrscht hatten, verloren ihren originären Schwung, ermatteten und büßten jetzt den Anspruch allgemeiner Verbindlichkeit ein." Mieck stellt also den Zusammenhang der beiden Epochen in den Vordergrund seiner Überlegungen; er trennt die Extreme nicht, sondern leitet sie voneinander ab. „Einige Kräfte gingen zugrunde, verfielen oder wurden verdrängt, andere erfuhren durch die Aufnahme frischer Impulse eine Erneuerung und konnten mit den emporstrebenden neuen Kräften konkurrieren, die im politischen und im sozialen Bereich die traditionellen Kategorien in Frage stellten, überkommende Formen abstreiften, größere Dimensionen entwickelten und eine tiefgreifende Veränderung der geistigen und materiellen Struktur Europas einleiteten." (Mieck, Europ. Geschichte der Frühen Neuzeit, 12)

Literatur wird die klassische Epochengrenze zwischen Mittelalter und Neuzeit, normalerweise mit den Eckdaten „1492" oder „1517", immer mehr in Frage gestellt.[1] Luther stößt mit seinen Überlegungen direkt in die Bresche der spätmittelalterlich-humanistischen Kritik. „Als Luther erschien, fand er einen Strudel von Bewegungen vor, welche allesamt ihre Spitze gegen die mittelalterliche feudal-aristokratische Welt kehrten. [...] In dieser Situation fiel Luther, ob er es wollte oder nicht, die Funktion zu, in seiner Opposition gegen Rom das Sprachrohr schlechthin *aller* Unzufriedenen zu sein, aus welchen Gründen sie immer unzufrieden sein mochten."[2]



In den Tischreden Luthers wurde das gesprochene Wort verschriftlicht und weit verbreitet.

Überraschend ist die Wirkung des Wortes, die die Reformation so populär und mächtig machen konnte, das in einfacher Weise nun in gedruckter Form konserviert und multiplizierbar gemacht werden konnte.[3] Das gesprochene und gedruckte Wort hatte - ähnlich wie auch der Holzschnitt - nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Dimension.[4] Und „Kommunikation war nicht mehr an körperliche Präsenz gebunden".[5] Das prägnanteste Resultat dieser Periode des Aufbruchs in die Neuzeit war zweifelsfrei die Reformation. Ihr geistiges Oberhaupt, Martin Luther, wurde zur zentralen und zugleich populärsten Gestalt einer Bewegung, die von den Gelehrten und Theologen zwar vor allem als eine geistige verstanden wurde, doch in ihrer Konsequenz alle gesellschaftlichen Schichten in einer Situation gärenden Unmuts erfaßte, die nach Veränderung der Gesellschaftsstrukturen drängte. Der Heidelberger Systematiker Walther Köhler fragt in seiner Dogmengeschichte sehr differenziert nach dem, was eigentlich „das Neue der Reformation" ist.[6] Er kommt schließlich zu dem

---

[1] Die Frage nach den Epochegrenzen führte ab und an sogar zur Infragestellung der üblichen Epochenabfolge. Ende der Siebziger Jahre fühlte sich Pernoud sogar bemüßigt, das Mittelalter insgesamt zu verteidigen. Andererseits gibt es Forscher, die das Mittelalter bzw. manche seiner Charakteristika bis in das 20. Jahrhundert ziehen wollen (Vgl. Wahl, Das Mittelalter endet erst jetzt), oder zumindest bis in das 19. Jahrhundert. Le Goff, Das alte Europa und die Welt der Moderne meint: „Alles wäre übrigens viel einfacher, wenn der traditionelle Schnitt zwischen Mittelalter und Renaissance aufgegeben und die Zeit bis zum 19. Jahrhundert als ein langes Mittelalter angesehen würde." (Le Goff, Der Intellektuelle, 187) - Wobei Le Goff mit der von ihm geforderten Zusammenschau von (Spät-) Mittelalter und Renaissance zweifelsfrei Wesentliches aussagt.

[2] E. Niekisch, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 144

[3] Ein Blick auf das 16. Jahrhundert macht die Veränderungen deutlich: Für die vor 1500 erschienen Inkunabeln wurde für ganz Europa eine Gesamtzahl von rund 20 Millionen Exemplaren errechnet; etwa 70 Millionen Menschen lebten damals in Europa. Im 16. Jahrhundert steigerte sich die Buchproduktion insgesamt auf rund 140 bis 200 Millionen Bände, bei einer Einwohnerzahl von kaum mehr als 100 Millionen. 1480 wurde bereits in nicht weniger als 130 europäischen Städten gedruckt. Vgl. Mitterauer, Predigt-Holzschnitt-Buchdruck, 75

[4] Vgl. Mitterauer, Predigt-Holzschnitt-Buchdruck, 69ff.

[5] Aichinger, Geschichte und Kommunikation, 66

[6] Köhler, Dogmengeschichte I, 356ff.
Vgl. Aland, Reformation Martin Luthers, 26ff.; weiters: Köhler, Dogmengeschichte II, 13f., 54ff.

Ergebnis, die Reformation gewissermaßen zwischen das Mittelalter und die Neuzeit zu stellen. Vieles der Reformation war mittelalterlich, vieles entpuppte sich als zukunftsweisend; „um so schwieriger wird die Frage nach dem Neuen, das nicht revolutionär sein *wollte*, aber doch tatsächlich *war*".[1] Egon Friedell, der evangelische Wiener Kulturhistoriker und -kritiker, bezeichnet Luther als „Übergangsmenschen".[2]

Als 1517 Martin Luthers 95 Thesen veröffentlicht wurden, hatte dieser mit einem Schlage eine aus vielen Richtungen kommende Bewegung geeint. Er nahm am klarsten kritisch gegen die herrschenden Praktiken der Papstkirche Stellung. Luther wollte zunächst eine rein theologische Diskussion über seine Kritik am Ablaßhandel in der damals üblichen Form entfachen. Es ging dem Bibelexegeten um die Rückkehr zum wahren Christentum - um die Rückkehr zum urchristlichen Ideal - unter Berufung auf das unmittelbare Bibelwort und um eine daraus abgeleitete Änderung der Praktiken der Glaubensausübung. Die Folge dieser Thesen war eine Ablehnung der Bindung an die meisten Sakramente, der Vermittlerrolle des Priesters beziehungsweise des Papstes zwischen Gläubigen und Gott und die Ablehnung der Fürbitte durch Heilige. Die Gleichstellung der Gläubigen vor Christus und ihre Mündigsprechung in Glaubenssachen stellten das Priesteramt und die päpstliche Gewalt in Frage. Gleichzeitig bedingten sie in Verbindung mit dem aufkommenden bürgerlichen Standesbewußtsein und dem Humanismus eine zum aktiven Handeln motivierende veränderte Sicht des Menschen und seiner Rolle in der Welt.

Gleichzeitig wurde der mittelalterlichen Sündenlehre, die im Spätmittelalter die Suprematie der Sünde betont hatte,[3] die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade entgegengesetzt; der Mensch ist nun nicht mehr nur Sünder, sondern er ist „simul iustus et peccator". Der päpstliche Bann und die Reichsacht waren die Folgen. Auf der Wartburg übersetzte er 1521/22 das Neue Testament ins Deutsche und schuf so die Grundlage für den Zugang breiter Schichten zur Glaubenslehre. Besonders die unteren Bevölkerungsschichten sahen in Luthers Auftreten einen Anlaß, sich wiederholt gegen die Obrigkeit aufzulehnen. Die breite Kritik an den Zuständen in der Papstkirche war verbunden mit chiliastischen Endzeiterwartungen, die die Gewißheit des kommenden irdischen Tausendjährigen Reiches, in dem Christus und Gott allein herrschen würden, verbreiteten.[4] Der aufblühende Handel und das Gewerbe verlangten nach Weltoffenheit und wissenschaftlicher Weitsicht. Das Individuum, das begann - auf die eigene Kraft vertrauend - sich die Welt und ihre Gesetze zunutze zu machen, war notwendig zum Leitmotiv des bürgerlichen Humanismus geworden. Die

---

In umgekehrter Weise stellt sich bspw. Seibt, Karl V., 129f. die Frage, inwieweit Karl ein „mittelalterlicher" Kaiser war.

[1] Köhler, Dogmengeschichte I, 357. Vgl. dazu v.a. auch Lutz, Reformation und Gegenreformation, 117ff.

[2] Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 275

[3] Das kommt ganz deutlich in der bildenden Kunst z.B. eines Hieronymus Bosch zum Ausdruck, vgl. Brosing, Hieronymus Bosch, 45ff.

[4] Abgesehen davon, daß diese Visionen wie schon früher an eine Jahrhundertwende geknüpft waren, trugen sie sehr stark den Aspekt der Hoffnung auf soziale Verbesserung in sich, die mit utopischen Gesellschaftsvorstellungen verbunden war. Wie stets in Oppositionsbewegungen spielte die apokalyptische Vision, die Voraussage des kommenden Weltgerichts Gottes über die Irdischen und der nahenden Sintflut, wie sie im letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes, beschrieben wird, eine große Rolle.
Die Blätter zur Apokalypse gehören zu den ersten Zeugnissen, die das Zeichen des bewußten Bekenntnisses einer Künstlerindividualität tragen.

Humanisten kamen in Deutschland überwiegend aus städtebürgerlich-intellektuellen Schichten, daneben aber auch aus bäuerlichen, aus dem niederen Adel und dem Kirchenstand.[1] Dieser Aufbruch umfaßte dabei auch Frauen, von denen jetzt, wenngleich gesellschaftlich wenig privilegiert, Ego-Dokumente gefunden werden können, auch wenn diese zahlenmäßig gegenüber den Äußerungen von Männern hintanstehen.[2]

In seiner Aufgeschlossenheit gegenüber der Frage nach der Erkennbarkeit der Welt und in seinem neuen Geschichtsverständnis mußte der Humanismus an die Grenzen mittelalterlicher Scholastik und der Praxis klerikaler Bevormundung stoßen, die jahrhundertelang Grundstein herrschaftlicher Machtideologie waren. Die von den Humanisten ausgelöste geistige Bewegung bereitete der Reformation in Deutschland den Boden.[3] - Luther markiert nicht die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, sondern er wirkte - und prägte wohl auch - die Zeit zwischen Mittelalter und Neuzeit. Vieles bei Luther weist in die Neuzeit. Diese Mittelstellung teilt er mit vielen seiner Zeitgenossen; Luther weist so manche Ähnlichkeiten mit Therese von Avila, Johannes vom Kreuz oder auch mit Ignatius von Loyola auf.

Kulturgeschichtlich bedeutsam ist die Erfindung des Papiers und der Druckkunst in Europa gewesen. „1389/90 hatte Ulmann Stromer bei Nürnberg die erste Papiermühle eröffnet. Um 1400 war der Bilddruck, zunächst der Holzschnitt, erfunden worden, 1440 der Buchdruck. Welche Bedeutung die Buchdruckerkunst, die ‚göttliche Wohltat von Johann Gutenberg', wie sie Jacob Wimpfeling in seinem Abriß der deutschen Geschichte 1505 bezeichnete, hatte, ist den zeitgenössischen Gelehrten und Geistlichen sehr wohl bewußt gewesen. Wimpfeling zitiert in Philippus Beroaldus einen der vielen Lobredner auf die Buchkunst, der schrieb: ‚O Deutschland, du Erfinder einer Kunst, der gegenüber das Altertum nichts Nützlicheres hervorgebracht hat, da du lehrst, durch Drucken Bücher zu kopieren.' Die Möglichkeit, Wort und Bild massenhaft zu vervielfältigen und Einblattgrafik als demokratische Kunstform einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, war gegeben. Das Bildungsmonopol der katholischen Kirche und höfischer Schriftgelehrter konnte gebrochen werden, die Voraussetzung für die Verbreitung der humanistischen Ideen war geschaffen. [...] Der Buchdruck fand rasche Verbreitung und wurde besonders in den Zentren der deutschen Kunst wie Mainz, Straßburg, Basel, Augsburg, Nürnberg, Regensburg, Köln, Erfurt, Halle, Wittenberg angewendet, die neben ihrer Bedeutung für die Kirchenkunst vor allem auch Zentren der bürgerlichen Kunst und des Humanismus waren. Größtenteils waren die Humanisten selbst Verleger, die somit ganz gezielt ihre Schriften an die Öffentlichkeit brachten. Um 1500 gab es in Deutschland bereits an die sechzig Druckereien."[4]

---

[1] Neben der Aneignung des Erbes der klassischen Antike beriefen sie sich vor allem auch auf die eigenen nationalen Traditionen. Vertreter des deutschen Humanismus wie beispielsweise Jacob Wimpfeling oder Ulrich von Hutten hatten sich mit Nachdruck für die Einheit des deutschen Staates ausgesprochen. Neben den Mißständen in der Kirche war dies der zweite wichtige Beweggrund für eine starke antirömische Gesinnung, die zunächst breite, oft von sehr unterschiedlichen Interessen bestimmte Schichten verband.

[2] Z.B. Caritas Pirckheimer. Vgl. auch den Aufsatz von Zschoch, Bileams Eselinnen

[3] Den Hauptanteil an der Popularisierung der neuen Ideen hatte neben dem Buch- und Flugschriftendruck die bildende Kunst, die dank ihrem „jüngsten Kinde", der Graphik, eine große Verbreitung finden konnte. Vgl. Mitterauer, Predigt-Holzschnitt-Buchdruck

[4] Anita Kühnel, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 5-21, 8

In seinen Schriften hatte Luther ein Programm zur Beendigung der päpstlichen Vormundschaft und der Säkularisierung der Kirchenländereien entwickelt. Die Stände knüpften daran unterschiedliche Erwartungen für einen vom Papsttum unabhängigen Staat und erkannten je nach ihren Interessen entsprechenden Vertretern dessen Führung zu. Ulrich von Hutten verband mit der Reformation sein politisches Programm zur Befreiung Deutschlands aus der Vormundschaft Roms. Die Illusion des Theoretikers Hutten und des Ritters Franz von Sickingen, durch die Einigung von Ritterschaft und Städtebürgertum unter dem Banner der Reformation eine Abschaffung der Fürstenhäuser zu erreichen und eine Adelsdemokratie unter monarchistischer Führung zu errichten, scheiterte mit dem Reichsritteraufstand von 1523.

Die Gesellschaftsutopie Thomas Müntzers und Karlstadts war angeregt durch Luthers Gedanken von der Gleichheit aller Gläubigen vor Gott. Luthers Ablehnung des Götzendienstes an Heiligenbildern veranlaßte Müntzer und Karlstadt zur Bilderstürmerei und jeglicher Ablehnung von Bildern religiösen Inhalts. Ihre Utopie von der Errichtung eines Gottesreichs auf Erden versiegte in der Tragödie des deutschen Bauernkrieges, die der Humanist Eobanus Hessus in seiner „Klage über die Unruhen dieser Zeiten" von 1528 beschrieb und von der auch in dem Entwurf Dürers für eine Gedächtnissäule zum Bauernkrieg etwas sichtbar geworden ist. Luthers Ideen hatten Aufnahme und weiterführende Interpretationen erfahren, deren Folgen von ihm weder beabsichtigt noch abzusehen waren. Die Humanisten, besonders auch Erasmus von Rotterdam, hatten Gewalt als Mittel des politischen Handelns immer abgelehnt und blieben den revolutionären Bewegungen in der Zeit ihrer gewaltsamen Zuspitzung fern. Mit der Reformation ist aber auch die Trennung der kirchlichen Parteien eingeleitet worden. Gestärkt gingen aus diesen Bewegungen die Fürstenhäuser hervor, die in dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 („cuius regio, eius religio") die Kontrolle über die entstandenen Landeskirchen erhielten und so zusätzlich ihre territoriale Macht ausbauen konnten.[1]

Geistesgeschichtlich führt die Arbeit damit wesentlich in die Zeit der Spätreformation, d.i. die Zeit zwischen der Reformation Luthers und dem Aufkommen der lutherischen Orthodoxie.[2] Hier galt es, das Erbe Luthers auszugestalten und konkret werden zu lassen. Sastrow bietet mit seinen Gedanken und Taten ein Beispiel des Umganges mit dem lutherischen Gedankengut der ersten Generation.

Intentionen der vorliegenden Arbeit

Die vorliegende Arbeit will anhand der Autobiographie des Bartholomäus Sastrow aufzeigen, in welcher Form und welcher Ausdrucksweise sich die Gedanken des Humanismus und der Reformation auf das Selbstverständnis und die Identität eines Menschen - eines evangelischen und norddeutschen Bürgers - ausgewirkt haben; die Arbeit sucht eine Annäherung an die bürgerlich-religiöse Identität des Bartholomäus Sastrow als Mikrostudie für das bürgerliche norddeutsche (früh-) protestantische Selbstverständnis in der Zeit der Spätreformation. Diese Sichtweise ist besonders reizvoll, denn „im Aufstand gegen den

[1] Für die vorliegende Untersuchung ergeben sich damit indirekt auch Fragen rund um den Bereich der Bilderkunde. Hier sei auf die grundlegenden Arbeiten verwiesen: Panofsky, Zum Problem de Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst; Wohlfeil, Methodische Reflexionen zurHistorischen Bilderkunde

[2] Zur Begriffsklärung vgl. Barton, Luthers Erbe, 7ff.

falschen homo religiosus kam der wahre homo religiosus wieder zum Vorschein".[1] Doch sie ist sich dessen bewußt, daß die Aussagen Sastrows nicht einfach als Aussagen jener Kultur, die Sastrow repräsentiert, verstanden werden können, sondern sie als Ausdruck der Auseinandersetzung Sastrows mit ihrer kulturellen Wirklichkeit zu werten sind.[2] Das gilt auch für das Verständnis von „Individualität": Neben einem entwicklungsgeschichtlichen, philosophisch orientierten Ansatz prägt sich zunehmend eine „Sozialgeschichte der Individualitätsformen" (H. Tersch) aus, „die historisch und gesellschaftlich bedingte Ausprägungen des Persönlichkeitsbewußtsein zu erfassen sucht".[3]

Der Glaube, hier in seiner reformatorischen Ausprägung, darf allerdings nicht allein als ein Mittel einer Herrschaftsausübung betrachtet werden, sondern ist gleichermaßen auch Konstitutivum und Ausdrucksform einer persönlichen Identität. Heinrich Richard Schmidt wendet sich vehement gegen eine Betrachtung der Religion und ihrer konfessionellen Kirchlichkeit unter dem Vorzeichen einer Sozialdisziplinierung: „Weil einer sich eng an das Sozialdisziplinierungskonzept anlehnenden Konfessionalisierungsforschung nicht der Glauben der Gläubigen zum Thema wird, können diese weiterhin als Objekte einer eigentlichen, von oben einsetzenden und durchgeführten Erziehung zu sozialer Disziplin betrachtet werden. Das wäre nicht möglich, wenn danach gefragt würde, wie der Glauben der einfachen Menschen ausgesehen hat, was er für ihre Alltagsbewältigung beigetragen und für ihre Selbst-, Welt- und Nachweltdeutung erbracht hat. Die religiöse Dimension darf jedenfalls nicht im Rahmen einer ‚internen Kritik' innerhalb der Sozialgeschichte der Religion ausgeblendet werden. Man kann den Ansatz nur erfolgreich von ‚oben' nach ‚unten' verlegen, wenn man die religiöse Dimension, also die metaphysische Verankerung des Lebens, ernst nimmt. Hier werden wir nur weiter kommen, wenn wir über Individual- oder Massenquellen, als Beispiel für das erste sei die Arbeit von Greyerz genannt, als Beispiel für das zweite die Studie Rudolf Schlögls, versuchen, vom einzelnen her zu fragen, was Gretchen von Faust wissen wollte und was man deshalb mit Fug und Recht auch die Gretchenfrage der Konfessionalisierungsforschung nennen kann: ‚Wie hältst Du's mit der Religion, Heinrich?'"[4]

Die Arbeit betrachtet in erster Linie im Bereich des Themenfeldes „Religion / Religiosität", wobei es einerseits um die Frömmigkeits- und Identitätsformen Sastrows eigener Religiosität und der seiner Zeitgenossen geht, andererseits um seinen Umgang mit der seiner (kirchlichen) Zeitgeschichte.[5] Die Autobiographie Sastrows eignet sich für diese Fragestellung insofern auch

---

[1] Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 17

[2] Vgl. u.a. Fuchs, Erkenntnispraxis und Repräsentation von Differenz, v.a. 106f.
„[...] ein Subjekt besitzt historisches Bewußtsein, und dieses ist Bewußtsein von etwas. Dieses ‚etwas' ist dabei strikt unterschieden von jenem Geschehen selbst, das im historischen Bewußtsein vergegenwärtigt werden mag. Das historische Bewußtsein kann dieses Geschehen in einem von Heussi und Ricœur präzisierten Sinne zwar repräsentieren, nie aber fällt es mit ihm in eins: eine Repräsentation des ehemaligen Geschehens durch das historische Bewußtsein erfüllt eine Art Stellvertreterfunktion." (Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, 89)
U.a. mit dieser Problematik beschäftigte sich eine Tagung „Vom Lebenslauf zur Biographie" im Oktober 1997 in Horn (Niederösterreich); ein Tagungsband wurde von Th. Winkelbauer herausgegeben.

[3] Tersch, Vielfalt der Formen, 93

[4] H. R. Schmidt, Sozialdisziplinierung, 658f.

[5] Es wird damit u.a. auch ein Aufruf Luise Schorn-Schüttes aufgegriffen, wenn sie anregt, die „Deutungsvielfalt, die *die* Reformation hat über sich ergehen lassen müssen, zu entflechtet, die einzelnen

besonders, als Sastrow ein großes Interesse an den religiösen Fragen seiner Zeit hatte. Nicht nur, daß er in einer Zeit des religiösen Aufbruches lebte, war die Religion für Sastrow selbst von existentieller Bedeutung war, was sich u.a. darin ausdrückt, *„das ich mich wolte zum studio theologico begeben“*,[1] wie auch sein von ihm hochgeschätzter Bruder Johannes Sastrow Theologie in Wittenberg studiert hatte.

Um die Gedanken Sastrows in einen größere Zusammenhang einordnen und Vergleiche mit dem Gedankengut der Reformation anstellen zu können, wurde als Vergleichspunkt die populäre Gestalt Martin Luthers herangezogen. Sie ermöglicht es, Sastrows religiöse Identität am prägensten Theologen der Zeit zu relativieren. Im Vergleich ergibt sich sowohl Sastrows kulturell-gesellschaftlich-religiöse Prägung durch die Zeit, wie auch seine Individualität.

Aus alledem ergibt sich nach einem theoretischen Ansatz eine zweiteilige Gliederung der Arbeit über einerseits (1.) den individual-mentalitätsgeschichtlichen, andererseits (2.) den ereignisgeschichtlichen Kontext. Es folgt die Arbeit bei der Frage nach dem Selbstverständnis Sastrows dem Ansatz der Historischen Anthropologie, von der Religion „als etwas verstanden [wird], über das Geschichte erklärt werden kann“.[2] Ohne es innerhalb der Arbeit näher zu erörtern, wird Religion als Wesensmerkmal des Menschen - entsprechend den Einsichten der Anthropologie als Ergebnis der menschlichen Weltoffenheit -[3] verstanden; „die Wesensstruktur der menschlichen Lebensform [impliziert] die religiöse Thematik“.[4] Darüber hinaus stellt die Religion in ihrer vorfindlichen Form auch eine „Macht der Vergangenheit“ (J. Brunner)[5] dar, die aber gerade im 16. Jahrhundert sehr massiv gegenwärtig wiksam erlebt sowie von der Gesellschaft behandelt und umgestaltet wird.

Jacques Le Goff und Aaron Gurjewitsch haben - wie bereits Jan Huizinga - die Mentalität des mittelalterlichen Menschen in Europa nachgezeichnet; dabei haben sie u.a. darauf hingewiesen, daß es für die mittelalterlichen Menschen ein Fühlen, Denken und Wahrnehmen ohne Gott und ohne das Jenseits nicht gab.[6] Aber wenn der Mensch auch als homo religiosus verstanden wird, so stellt der Anthropologe Wolfhart Pannenberg klar, daß „das alles [...] nicht so etwas wie einen anthropologischen Gottesbeweis [bedeutet]. Daß die Frage nach Gott

---

Angebote in ihrem spezifischen Informationsgehalt zu prüfen und damit - vielleicht - zur Weiterführung historischer Identifikationsmuster beizutragen“. (Schorn-Schütte, Reformation, 7)

[1] Sastrow [Mohnike] I, 189

[2] Dressel, Histor. Anthropologie, 114

[3] Der Mensch ist das Wesen radikaler Transzendenz, weil es über sich hinauszugehen vermag. Vgl. u.v.a. A. Peters, Der Mensch, 173 u.ö.

[4] Pannenberg, Anthropologie, 63(ff.)
Moderne Religionsphilosophie hat zeigen können, daß Atheismus eigentlich denkunmöglich ist - und damit ideologische Schranken ad absurdum geführt; so z.B. Paul Tillich, vgl. Müller-Lauter, Art. „Atheismus II“, v.a. 427ff.
Zudem: Das Selbstbewußtsein wird gefühlsmäßig erfahren, und zur Gefühlswelt des Menschen gehört auch das religiöses Gefühl, wie es Schleiermacher herausgearbeitet hat. Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 244ff.

[5] Brunner, Die Macht der Vergangenheit

[6] Vgl. z.B. Huizinga, Herbst des Mittelalters, v.a. XIII. Frömmigkeitstypen, 246-267 u. XIV. Religiöse Erregung und religiöse Phantasie, 268-284; Le Goff (Hg.), The Medieval World, v.a. Introduction: Medieval Man, 1-36; ders., Für ein anderes Mittelalter; ders., Phantasie und Realität; Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen; ders., Stimmen des Mittelalters

zum Menschsein gehört, das besagt noch nicht, daß ein Gott existiert und welcher Gott das ist."[1] Damit wird die Mikrostudie über die Autobiographie eines norddeutschen Bürgers in den Makrobereich der deutschen Geistes- und politischen Geschichte an der Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit gestellt.[2] Das eröffnet auch die Möglichkeit einer breiteren, differenzierten Annäherung an die Autobiographie Sastrows.[3] Die Gattung „Autobiographie" wird damit weiter und fester im Bereich der historischen Quellen verankert.[4] Damit greift die vorliegende Arbeit aber auch über den Bereich der Historischen Anthropologie weit hinaus.[5] Mikro- und Makroebene stehen in keinem Gegensatz, sondern ergänzen einander.[6] Gerade die erste Phase der Sastrow'schen Autobiographie über die Reformation in Stralsund ist als „Paradigma des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft zu sehen und zu befragen. ‚Religion' steht dabei für den gesamten Komplex von Glaube, Frömmigkeit, Theologie, Kirchlichkeit und Religiosität, also für die Transzendenzbindung des Menschen, Gesellschaft dagegen für die horizontal-weltliche Einbindung des Menschen in die Interessensphäre von Politik, Staatlichkeit, sozialer Stellung, Wirtschaft, Recht usw." [7] Damit spiegeln sich in der Gliederung der Arbeit nicht nur die Überlegungen um den Aussagewert einer Autobiographie insgesamt, sondern auch die theoretischen Überlegungen zur Spannung von Individuum und historischen Rahmen genauso wie die in der ‚Definition' des Reformationsbegriffes von B. Hamm angesprochenen Komponenten:[8] Kirche und Theologie als Rahmen, Frömmigkeit als subjektives Empfinden, das an sich und anderen wahrgenommen wird.

---

[1] Pannenberg, Anthropologie, 70

[2] Dieser Ansatz ist um so bedeutsamer, als sich der Mensch der Frühen Neuzeit durchaus als Mikrokosmos verstand. Vgl. Harms, Der Mensch als Mikrokosmos.
Daß die Stadtreformationsgeschichte sich bislang auf die süddeutschen Städte konzentriert und dabei die mittel- und norddeutschen Städte weitgehend vernachlässigt hat, mag möglicherweise im gesamtdeutschen Kontext stimmen, gilt aber keineswegs für Stralsund. (Gg. Ham, Bürgertum und Glaube, 17) Hier gibt es eine lange Reihe einschlägiger Arbeiten in einer langen Forschungskontinuität. Daß diese bislang nur bedingt in die gesamtdeutsche Diskussion eingeflossen ist, mag dem nicht widersprechen.

[3] „Die frühneuzeitlichen Texte werden zunehmend nicht mehr unter dem goethezeitlich orientierten Gesichtspunkt einer ‚Entwicklung der Formen' beurteilt, sondern differenzierter aus den formalen wie gesellschaftlichen Voraussetzungen der einzelnen Epochen bzw. Jahrhunderte heraus gelesen." (Tersch, Vielfalt der Formen, 69)

[4] Vgl. van Dülmen, Histor. Anthropologie, 35: „Das mittlerweile starke Interesse an Ego-Dokumenten ist von der Hoffnung getragen, die Geschichte der subjektiven Aneignung objektiver Gegebenheiten zu rekonstruieren. Diese Hoffnung trügt allerdings, wenn die vielfältigen Erfahrungen und Berichte nicht vor dem Hintergrund von Strukturen und Prozessen interpretiert werden." Aber (ebd., 50): „Die Rehabilitierung des Menschen als Subjekt in der Geschichte ist eigentlich nur in einer Analyse kleiner Handlungsräume möglich, sie vermag die Perspektiven, das Eigenständige und Kreative des Menschen freizulegen."
Vgl. zur Mikroebene ebd., 47ff.

[5] Tersch, Vielfalt der Formen, 96 betont, daß es Aufgabe der Historischen Anthropologie ist, den „gesellschaftlichen Raum, in dem der Autor selbst seine Lebensgeschichte verankert", zu erschließen.

[6] Vgl. van Dülmen, Histor. Anthropologie, 95ff.

[7] Hamm, Bürgertum und Glaube, 18

[8] Vgl. Hamm, Bürgertum und Glaube, 15

Es sollen überdies, sich gegenseitig befruchtend, Erkenntnisse der Theologie, der Kirchengeschichte[1] und v.a. der (theologischen) Anthropologie - der Verfasser ist auch evangelischer Theologe - in die Geschichtswissenschaften eingebracht werden, was bislang nur in beschränktem Maße geschehen ist. Die Fragestellungen der Historischen Anthropologie werden auf einen Menschen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit angelegt; wobei es keineswegs allein darum geht, die Geschichte eines konkreten Menschen nachzuzeichnen, sondern den konkreten Menschen in seiner Geschichtlichkeit zu erfassen. Die Fragestellungen sollen dabei auf eine kultur- und gesellschaftsgeschichtliche und auf die Erforschung der Religionsgeschichte sowie dem Erleben der Kirchengeschichte seiner Zeit fokussierte Religionsgeschichte gerichtet sein.[2] Im Gegensatz zur heute üblichen Sicht wird gezeigt werden, daß bereits in der Frühen Neuzeit - zumindest im bürgerlich-evangelischen Umfeld - über das „Ich"-Bewußtsein bereits ein pointiert personalistisch ausgeprägtes „Selbst"-Bewußtsein vorhanden war und deutlich reflektiert sowie in einer geschichtlichen Entwicklungslinie wahrgenommen wurde.

Hand in Hand damit geht eine - indirekte - Reflexion der eigenen Identität des Verfassers,[3] dem es auch durch seine persönliche Position als Historiker und Theologe darum zu tun ist, die Erkenntnisse der beiden wissenschaftlichen Disziplinen zu einem Ganzen zu verschmelzen. Alfred Kohler macht darauf aufmerksam, daß der Autobiograph den Leser zu seinem Vertrauten macht: „Er redet mit ihm wie mit einem Freund, indem er ihn zum Mitwisser seiner geheimsten Überlegungen werden läßt."[4] - Der Leser und v.a. der Bearbeiter eines Ego-Dokumentes wird gewissermaßen in das Leben des Autobiographen hineingezogen und damit auch parteilich, was ein hohes Maß an Selbstreflexion bei der Behandlung einer Selbstbiographie notwendig macht.

---

[1] Die Arbeit geht damit von einem breiten Verständnis von Geschichte und Kirchengeschichte aus. Es sei auf prominente Vorbilder verwiesen, wie z.B. die Aufarbeitung der politischen Religiosität Hitlers durch Friedrich Heer; ein ebenso breites Verständnis legen auch bspw. die Weltgeschichtlichen Betrachtungen von J. Burckhardt - v.a. Kap. III über die Bedingtheiten - nahe. Besonders deutlich ist mir dieser Ansatz bei von Thadden, Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte geworden.
Die Verbindung zwischen Glaube und Geschichte nimmt die evangelische Tradition sowohl durch das Verständnis des Allgemeinen Priestertums, wie auch z.B. in CA VII positiv auf. Zum Verständnis von CA VII vgl. auch Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift; in: ders., Wort Gottes und Tradition, 9-27, 22

[2] Vgl. Weinzierl, Einleitung. Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung, 7, der diesbezüglich auf Edith Saurer verweist. „Sie sah diese [scl. die so verstandene Religionsgeschichte] im Gegensatz zur traditionellen Kirchengeschichtsschreibung mit ihrer auf die Institution Kirche und ihre theologischen Lehrinhalte verengten Perspektive." (ebd.)

[3] Vgl. Dressel, Histor. Anthropologie, 293ff.; Fuchs, Erkenntnispraxis und Repräsentation von Differenz, v.a. 109f.; bereits bei Gruhle, Die Selbstbiographie als Quelle, 159f.
Bereits Egon Friedell weist unzweideutig in seiner ab 1927 erschienenen Kulturgeschichte der Neuzeit auf den Sachverhalt hin, daß „alles, was wir von der Vergangenheit aussagen, [...] wir von uns selbst aus[sagen]. Wir können nur von etwas anderem reden, etwas anderes erkennen als uns selbst. Aber indem wir uns in die Vergangenheit versenken, entdecken wir neue Möglichkeiten unseres Ichs, erweitern wir die Grenzen unseres Selbstbewußtseins [...]." (Ebd., 17)
Die eigene Reflexion ist aber etwas sehr Persönliches und soll deshalb hier nicht näherhin ausgeführt werden; es mag nur genannt sein, daß der Verfasser als (evangelischer) Theologe starke persönliche Affinitäten zu den Fragen rund um evangelische Identität hat.

[4] Kohler, Jögli, nun buck dich, 57

Bereits 1923 strukturierte H. W. Gruhle den Fragenkatalog an eine Autobiographie: Zunächst stellt sich die Frage nach der Authentizität des dargestellten Stoffen und den Einflüssen, die den Verfasser v.a. in seiner Jugend geprägt haben. Weiters: „Man beachte in einer Selbstbiographie [...] die Auswahl des Verfassers!“[1] Und damit stellt sich auch die Frage nach den Motiven; „[...] gibt es bewußte Motive?“.[2] Bei Sastrow kann man diese Frage bejahen, beschäftigt er sich sogar expressis verbis mit seinen Motiven. Aber auch sie gehören - gerade deshalb - einer kritischen Untersuchung unterzogen. Gruhle weist außerdem auf die Bedeutung dessen hin, in welcher Lebensperiode die Autobiographie verfaßt worden ist sowie unter welchen Lebensumständen.[3] Mit der vorliegenden Arbeit soll damit ein Mosaiksteinchen in der langen - und erst seit kurzem in einer klareren historischen Systematik erforschten - Geschichte des „Selbst“ und dessen „Selbst“-Verständnisses (Identität) beigebracht werden.[4]

---

[1] Gruhle, Die Selbstbiographie als Quelle, 161

[2] Gruhle, Die Selbstbiographie als Quelle, 162

[3] Vgl. Gruhle, Die Selbstbiographie als Quelle, 169ff.

[4] Interessanterweise gibt es bereits seit längerem aber systematische Studien über das Selbstverständnis und Selbstbewußtsein von Gruppen bzw. Institutionen, z.B. Walther Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins.

II.

„... Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens ...“

„Sollt nun nicht ein hertz springen und von freuden zufließen, wenn es zur erbeit gieng und thete was ihm befohlen were, das es kinde sagen: Sihe das ist besser denn aller Cartheuser heiligkeit, ob si sich gleich zu tod fasten und on unterlas auff den knien beten.“
(M. Luther)[1]

Obwohl Bartholomäus Sastrow den größten Teil seines Lebens in seiner Heimat Pommern verbracht hat, schildert seine Autobiographie nur zum geringeren Teil pommer'sche, insbesondere Stralsunder oder Greifswalder Verhältnisse. Denn Sastrow wollte die Denk- und Merkwürdigkeiten seines Lebens festhalten, und hat deshalb ganz bewußt andere Schwergewichte seiner Darstellung gesetzt.[2] Die Autobiographie kann demzufolge nicht unkritisch in eine Biographie umgearbeitet werden.

Die Gliederung in die vorliegenden vier Subkapitel, die hier in weiterer Folge getroffen wird, entspricht der Abfolge, in der Sastrow selbst sein Leben in seiner Autobiographie darstellt. Für Sastrow ergeben sich damit auch deklarierte Lebensabschnitte.[3]

---

[1] Zit. nach: Bremi, Weg des prot. Menschen, 33

[2] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 104

[3] Überblicke über Sastrows Leben: Pyl in der ADB; Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 3f.; Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 210ff.

II.1. „... von meiner Altern vnnd meiner Geburt ...“[1]

Die hanseatische Gesellschaft im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit

Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow führt den Leser in die norddeutsche hanseatische Gesellschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Greifswald, wo Bartholomäus Sastrow zunächst aufwächst, war eine der - im Vergleich mit Hamburg oder Lübeck - kleineren, dennoch bedeutenden Hansestädte, in Pommern gelegen. Die Hansestädte waren dabei typische bürgerlich dominierte Gemeinwesens, wie sie im Spätmittelalter entstanden waren. Der Ostseehandel Lübecks hatte bereits im 12. Jahrhundert begonnen, 1226 bekam Lübeck die Reichsfreiheit.[2] Die Hansestädte entstanden dabei gewissermaßen als Prototypen eines von Beginn an als „Stadt“ empfundenen Gemeinwesen, von Anfang an waren sie „Stadt“; das Erkennen dieser neuen Sozialform „Stadt“ setzt im mittelalterlichen Zentraleuropa in den bestehenden Städten erst im 11. Jahrhundert ein.[3] Die Situation in den pommer'schen Hansestädten unterschied sich von der an der Nordsee und der westlichen Ostsee. Denn erst ab dem 12. Jahrhundert erfolgte die deutsche Besiedelung des pommer'schen Gebietes. Mit den Bauern, Handwerkern und Kaufleuten kamen auch deutsche Adelige nach Pommern, meist aus dem ursprünglich unfreien Ministerialenstand. Stralsund wurde erst 1239 - nach dem Vorbild Rostocks - von Fürsten Wizlaw I. von Rügen gegründet.

Greifswald ist relativ spät im Jahre 1248 erwähnt; das Kloster Eldena, wohl der Ausgangspunkt für die Besiedlung des späteren Ortes Greifswald, wurde erst 1204 durch Rom bestätigt.[4] Der Ausbau der neuen Städte erfolgte beeindruckend konsequent und zügig;[5] bereits im 14. Jahrhundert war Greifswald eine nicht unbedeutende Hansestadt, die Einwohnerzahl von Stralsund belief sich um 1350 schon auf 3.000.[6] Die Handelsflotten waren mächtig; allein

---

[1] Die Kapitelüberschriften sind aus der von Sastrow selbst gegebenen Gliederung seiner Arbeit entnommen. Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 11

[2] Vgl. Fritze, Zur Entwicklung des Städtewesens im Ostseeraum vom 12. bis zum 15. Jahrhundert; Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 91ff.; zu den sozialen Umschichtungen in den neu sich bildenden städtischen Sozialstrukturen am Bsp. Lübecks vgl. u.a. Tersch, Unruhe im Weltbild, 219ff.
Eine ähnliche städtische Entwicklung fand auch in Süddeutschland statt, allerdings waren hier die Städte selbständig und nicht in einer Hanse zusammengeschlossen. Vgl. u.v.a. Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 198ff.

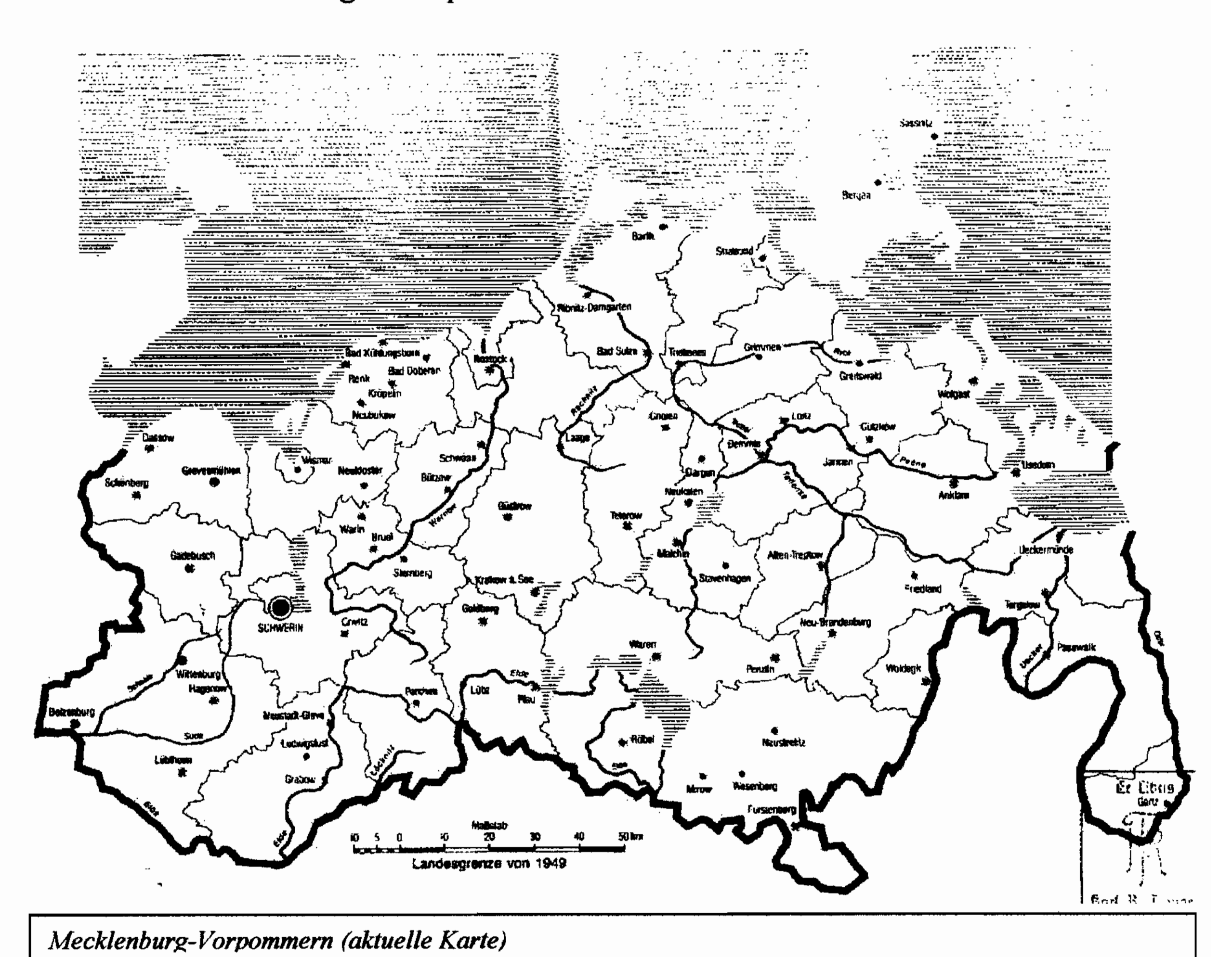
[3] Vgl. u.a. Tersch, Unruhe im Weltbild, 189ff.; Hamm, Bürgertum und Glaube, 20ff.

[4] Vgl. u.v.a. Richter, Kulturlandschaft und Wirtschaft, 131f.

[5] Vgl. Piltz, Schlösser sah ich und Türme ..., 81ff.; Zuchold, Bildende Kunst und Architektur; H. Müller, Dome-Kirchen-Klöster, die Abschnitte zu den jeweiligen Städten

[6] Vgl. Asche-Zeit, Sozialgeschichte; Möller, Siedlungsgeschichte; Witte, Geschichte Vorpommerns, 44ff.; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 4f.; van Dülmen, Kultur und Alltag II, 62; O. Krause, Greifswald, in: Uecker (Hg.), Pommern in Wort und Bild, 138ff.; V. Schultze, Das Kloster Eldena, in: ebd., 150ff.

unter Stralsunds Flagge führen zeitweilig mehr als 300 Schiffe. Insgesamt waren 18 pommer'sche Städte bei der Hanse; neben Stettin, Greifswald, Anklam und Stargard ist vor allem Stralsund als mächtigste der pommer'schen Städte zu nennen.[1]



Mecklenburg-Vorpommern (aktuelle Karte)

In Mecklenburg ist neben Schwerin und Güstrow v.a. Rostock und Wismar zu nennen. Wie bedeutend Stralsund war, mag man daran erkennen, daß die kleinste der Stralsunder Hauptkirchen, St. Jacobi, noch immer größer ist als der Greifswalder Dom. Die jungen Hansestädte bekamen bald wichtige Privilegien, z.B. Stapelrecht, Zollfreiheit, Münzrecht, Obergerichtsbarkeit oder Handelsprivilegien. Den erstrebenswerten Status einer freien Reichsstadt erlangten die Hansestädte Mecklenburgs und Vorpommerns allerdings nicht.[2] In dieser privilegierten Situation ist also auch die latente und auch offen ausgetragene Spannung zu den Landesfürsten begründet, die auch in Sastrows Autobiographie bei all seiner Obrigkeitstreue immer wieder angesprochen wird.[3]

Der Aufstieg der Hansestädte ging einher mit dem steten Ansteigen des Handels und des Kaufmannsstandes insgesamt, der nicht nur in den Hansestädten bemerkbar ist. Vgl. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 185ff.

[1] Vgl. Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 8

[2] Vgl. Richter, Städte, 110f.

[3] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 36f.; Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 103ff.; Wernicke, Von Rechten, Freiheiten und Privilegien

Rasche Verbreitung fand das Ius Lubicense, das Lübische Recht, das sich seit dem beginnenden 13. Jahrhundert durchzusetzen begann und dessen Einführung mit den sich verändernden Handelsbedingungen und ihren Auswirkungen Hand in Hand ging.[1] Zahlreiche neugegründete Städte übernahmen bei der Erlangung des Stadtrechtes das Lübische Recht und wurden damit Tochterstädte Lübecks. Dies traf für nahezu alle die südliche und östliche Ostsee umsäumenden und die neuen Handels- und Verkehrswege kennzeichnenden Städte zu: von Holstein (z.B. Kiel, Oldesloe, Rendsburg) die mecklenburgische und pommer'sche Küste entlang (Wismar, Rostock, Stralsund, Greifswald, Anklam, Kolberg u.a.) bis Preußen (Elbing, Braunsberg und Frauensberg; Danzig und Memel verloren es bald wieder) und weiter nach Osten (Reval, Narva, Wesenberg und Hapsal). „Damit wurden im Ostgebiet große Räume durch das Lübische Stadtrecht erfaßt und durch diese bedeutende Stadtrechtsfamilie mit geprägt [...].“[2] Der integrativen Rechtssituation entsprach das Mittelniederdeutsche als Lingua franca, mit der man sich im gesamten Handelsraum der Hanse verständigen konnte. Das änderte sich jedoch im 16. Jahrhundert; nicht zuletzt als Auswirkung der Reformation.[3]

Sastrow wuchs im typischen sozialen und kulturellen Milieu einer Hansemetropole auf.[4] Die Hanse bedeutete nicht nur die Macht des Handels und des Geldes, sondern auch eine damit verbundene Weltoffenheit und hohe Mobilität; gerade letzteres bezog sich nicht nur auf die geographische Mobilität, sondern spiegelte sich auch in einer hohen gesellschaftlichen Mobilität der Bewohner von Hansestädten.[5] Hamburg hatte bspw. eine Handelsniederlassung englischer Kaufleute, der Kontakt mit Rußland, mit Niederländern oder auch mit portugiesischen Juden war - gerade auch im Zeitalter der Reformation - selbstverständlich.[6] Gleichzeitig wurde in den Ostseeregionen die Stellung des Landadels - außerhalb der Städte - eine immer mächtigere; es bildete sich eine Gutsherrschaft heraus, die schließlich zur Gutswirtschaft führte.[7] - Die Herrschaft der Landesfürsten hingegen war relativ gering.[1]

Zum Spannungsverhältnis zwischen ständischer Autonomie und staatlicher Reglementierung allgemein vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 222ff.; Wernicke, Hanse und Reich im 15. Jahrhundert

[1] Vgl. Samsonowicz, Formen der Wirkung des Handelskapitals; Zoellner, Gewerbliche Produktion Stralsunds

[2] Schildhauer, Hanse, 216, der fortsetzt: „[...], der nur eine zweite, mehr binnenländische, bis nach Polen und Rußland ausgreifende Stadtrechtsfamilie mit dem Magdeburger Stadtrecht an die Seite zu stellen ist. Bis zur Ostseeküste drang dieses Recht nur in Stettin und in seiner Sonderform, dem Kulmer Recht, bis nach Danzig, Königsberg und Memel [...] vor. Riga hatte demgegenüber schon sehr früh Hamburgisches Recht übernommen.“

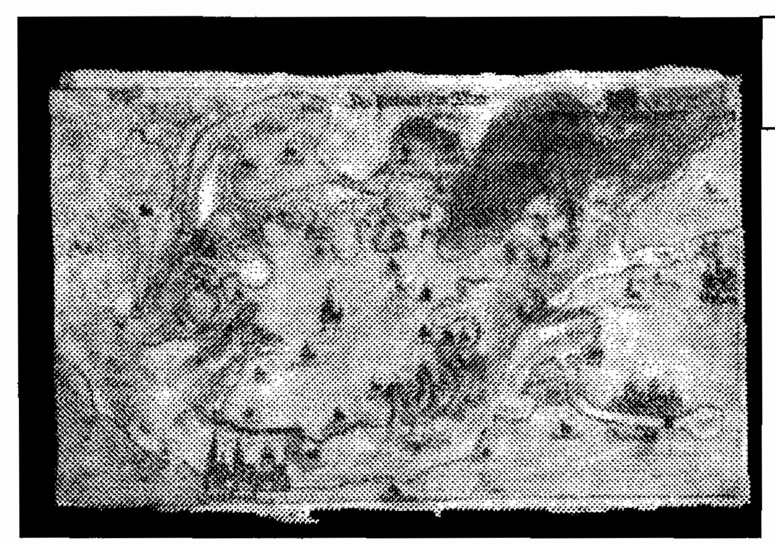
[3] Vgl. Schildhauer, Hanse, 217ff.; Gernentz, Die Entwicklung der mittelniederdeutschen Literatursprache in der Zeit der frühbürgerlichen Revolution

[4] Vgl. Schildhauer, Das soziale und kulturelle Milieu des hansischen Bürgertums

[5] Vgl. zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen städtischen Mobilität Rossiaud, The City-Dweller, 149ff.

[6] Vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 89ff. Zu Lübeck vgl. Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 188ff.

[7] Vgl. Richter, Kulturlandschaft und Wirtschaft, 133f.
Die Mehrheit der bis dahin freien Bauernschaft wurde im 16. Jahrhundert immer stärker schollen- und dienstpflichtig; aus Bauernland wurde Gutsland, der Gutsherr war Gerichtsherr und Inhaber der örtlichen öffentlichen Gewalt (Polizeigewalt). Vgl. Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 14
Interessanterweise hielt sich diese Struktur in Mecklenburg und Pommern bis ins 20. Jahrhundert. In Mecklenburg lebten noch um 1900 unter etwa 600 Ritterfamilien auf etwa 1.000 Hauptgütern ein Drittel der Landbevölkerung in Erbuntertänigkeit, weil Mecklenburg mit 60 % den höchsten Prozentsatz an Großgütern (mit Betriebsgrößen von 100 ha und darüber) im Deutschen Reich hatte; zum Vergleich: in Pommern waren es immerhin auch rund 57 %, in Ostpreußen hingegen ‚nur' mehr 46 %. Dieser hohe Prozentsatz für



Karte aus dem Jahre 1532. Sie ist die älteste noch erhaltene Originalkarte im Stadtarchiv von Stralsund.

Die Städter, vor allem die Stadtbürger, kannten eine Selbstverwaltung, „die ihnen [...] niemand streitig machte und machen wollte, und artikulierte ein politisches Bewußtsein, das dem des Adels in nichts nachstand. Darüber hinaus partizipierten sie auf unterschiedliche Weise an Macht und Herrschaft. [...] Die frühneuzeitliche Stadtverfassung in der Land- wie vor allem in den Reichsstädten war, unabhängig davon, ob sich der Rat oder der Landesherr als Obrigkeit ausgab, bestimmt vom Dualismus von Rat und Gemeinde.“[2] Der Zerfall der Hanse im 16. Jahrhundert führte nicht nur zu - z.T. bewaffneten - Konflikten zwischen den Hansestädten,[3] sondern auch zu außenpolitischen Engagements, z.B. auf Seiten Christian II. von Dänemark, der mit Hilfe der Hanse um die Vorherrschaft im skandinavischen Raum kämpfte.[4]

Dieses Streben nach Selbständigkeit und Unabhängigkeit machte sich auch im kirchlichen Bereich breit. In Stralsund kam es bereits am Beginn des 15. Jahrhunderts zu Spannungen zwischen dem Klerus und der Stadtverwaltung, als der Rat bewußt Maßnahmen setzte, um den Geldabfluß an die Kirche zu verhindern. Als die Kleriker gegen diese Politik des Rates predigten, kam es zu massiven Unruhen, die u.a. damit endeten, daß zwei Kapläne in einem Schnellverfahren gerichtet und dann verbrannt wurden. Dieser Pfaffenbrand zwang den Schweriner Bischof, zu dessen Bistum Stralsund gehörte, zum Eingreifen. Der Kirchenbann konnte erst nach mühsamen und harten Verhandlungen wieder rückgängig gemacht werden.[5]

Die vornehmlich im 14. Jahrhundert ausgeprägte strenge gesellschaftliche Organisation der mittelalterlichen Gesellschaft begann sich gerade in den Hansestädten im 15. Jahrhundert massiv aufzuweichen.[6] In Hamburg kam es ähnlich wie in Lübeck zu nie zur Ruhe kommenden Auseinandersetzungen zwischen dem Adel der Umgebung und dem aufstrebenden städtischen

Mecklenburg ergibt sich auch daraus, weil es Familien gab, die bis zu 9.000 ha besaßen. (Vgl. Asche-Zeit, Sozialgeschichte, 88)

1 Vgl. Pruns, Rechts- und Verwaltungsgeschichte Mecklenburgs, 166f.

2 Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 108f.

3 Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 37ff., 245-336

4 Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 47ff.

5 Vgl. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 81

6 Vgl. Wernicke, Städtehanse und Stände im Norden des Deutschen Reiches zum Ausgang des Spätmittelalters; Fritze, Hansisches Bürgertum und Fürsten in der Konfrontation; E. Kleßmann, Hamburg, 53ff.



Bogislaw X., der Große (1454-1523

Bürgertum.[1] Lübeck hatte einen langandauernden Interessenskonflikt mit den Schauenburgern,[2] in Hamburg kam es gar zu massiven Auseinandersetzungen zwischen dem Bürger Hein Brand und Herzog Johann von Sachsen-Lauenburg, in dem sich schließlich der sächsische Herzog durchsetzen konnte.[3] Im beginnenden 16. Jahrhunderts führte der Pommernherzog Bogislaw X. nahezu einen Krieg mit Stralsund; 1504 wurde z.B. zwischen Stralsund und Herzog Bogislaw X. der Friede zu Rostock geschlossen.[4] Diese durchaus auch handfest ausgetragenen ständigen Querelen zogen sich bis ins 16. Jahrhundert.[5] In den meisten Fällen ging es dabei um finanzielle Angelegenheiten, was über politischen Druck bis zu Straßenräuberein seitens des Adels führte;[6] das Raubrittertum blühte besonders auch in Pommern.[7] Kösliner Kaufleute überfielen 1480 Zanow (Kreis Schlawe) und nahmen im Schloß sogar Herzog Bogislaw X. gefangen. Das Raubrittertum blühte besonders in den Grenzgebieten. Bogislaw beklagte sich 1501 in einem Schreiben an den polnischen König über einen Vorfall, in dem seine Untertanen teils erschlagen, teils gefangen und beraubt worden waren. - Das Motiv der Straßenräuberei findet sich dann auch bei Sastrow, wenn sein Großvater letztendlich aus finanziellen Gründen durch einen Kleinadligen - einem Vertreter des Geschlechtes der Horn - auf offenem Felde ermordet wird.

Bogislaw X. „der Große“ war bestrebt, seine Macht zu konzentrieren und auszubauen. Seit 1491 war Stettin seine ständige Residenz. Diese Festlegung ist ein Indiz dafür, daß Bogislaw X. innenpolitisch der eigentliche Gründer des pommerschen Staates war, der bisher noch mehr ein dynastisch bestimmter Personenverband gewesen war. Bogislaw X. schuf in seinem Schloß zu Stettin eine Zentralverwaltung in Form eines kollegial arbeitenden Rates aus Geistlichen und Adligen. Darüber hinaus reorganisierte er - dem Zug der Zeit entsprechend - die Kanzlei unter

---

1 Vgl. u.a. Keller, Zwischen „gemeinem nutzen“ und Nepotismus

2 Vgl. Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 125ff.

3 Vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 55ff.

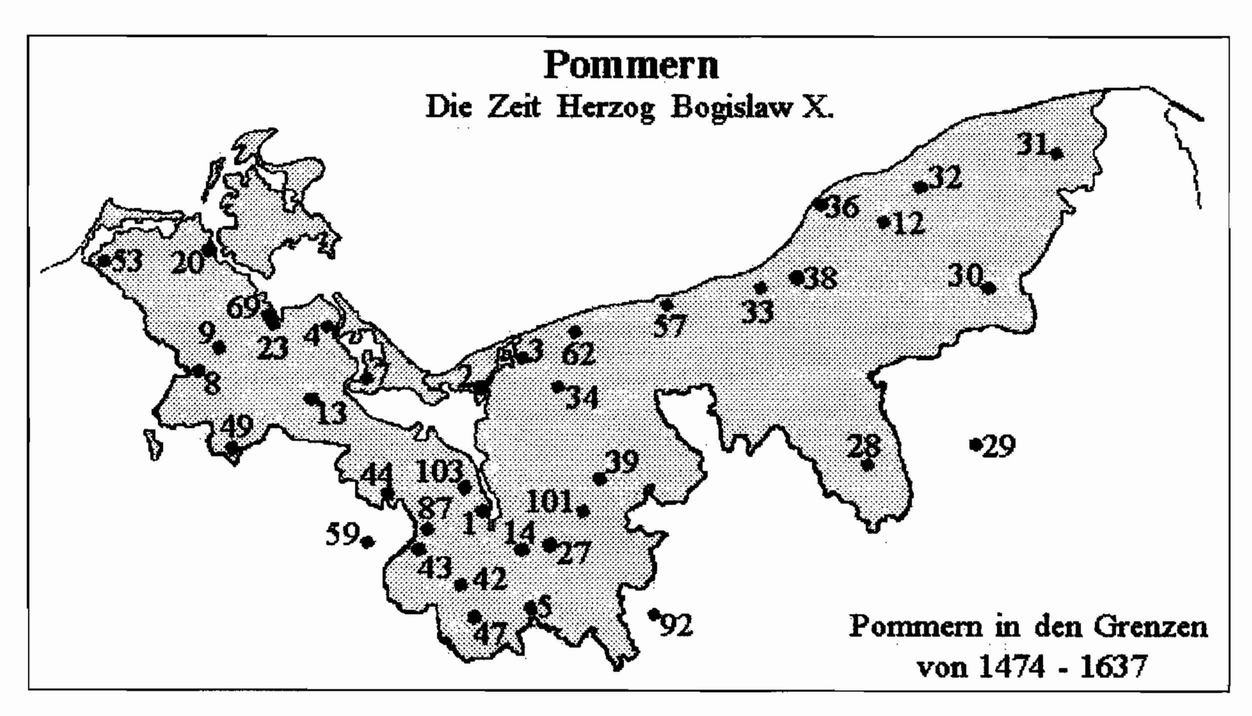
4 Schwierigkeiten ergaben sich mit Stettin wegen des erhöhten Zolls in Wolgast und Damgarten, sowie wegen des Vergehens gegen die Münzordnung. Am wenigsten gelang es Bogislaw, mit Stralsund zu einer Einigung zu kommen. Die Stadt wollte sich der Münzordnung nicht fügen. Der Herzog konnte ihr mit Gewalt nicht beikommen und sah sich 1504 zum Vertrag von Rostock gezwungen, in dem er der Stadt alle Wünsche erfüllte: das Recht des Verkaufs der verpfändeten Güter, Bewahrung der erworbenen Lehen Befreiung von allen Zöllen und Aufrechterhaltung des Münzprivilegs von 1325.
Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 31ff.; Fritze, Hansisches Bürgertum und Fürsten in der Konfrontation

5 Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 77ff.; Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 24ff. Vgl. z.B. zu Hamburg E. Kleßmann, Hamburg, 105 u.ö.

6 Vgl. Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 125ff.

7 Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 78ff.

dem Kanzler und das Finanzwesen unter dem Landrentmeister sowie die Justiz. In den Ämtern wurden statt der erblichen Vögte landesherrliche Amtshauptleute eingesetzt, die dem Landrentmeister Rechnung legen mußten. Die Amtshauptleute stammten freilich meist aus dem eingesessenen Adel. Neben das Lehnsaufgebot der Ritter traten nunmehr vom Landesherren bezahlte Söldner.



1 Stettin
2 Wollin
3 Kammin
4 Wolgast
5 Pyritz
7 Usedom
8 Demmin
9 Loitz
12 Schlawe
13 Anklam
14 Kolbatz
20 Stralsund
23 Greifswald
27 Stargard
28 Neustettin
29 Schlochau
30 Bütow
31 Lauenburg
32 Stolp
33 Köslin
34 Greifenberg
36 Rügenwalde
38 Zanow
39 Daber
42 Garz a. d. Oder
43 Penkun
44 Pasewalk
47 Bahn
49 Treptow a. d. Tollense
53 Damgarten
57 Kolberg
59 Prenzlau
62 Belbuck
69 Eldena
87 Löcknitz
92 Lübzin
101 Saatzig
103 Stolzenburg

Gleichzeitig wuchsen die Hansestädte ungemein an: Hatte Hamburg um 1500 noch rund 14.000 Einwohner, so erhöhte sich diese Zahl im Laufe des Jahrhundert auf 36.000 bis 40.000 Einwohner um 1600.[1] Auch wenn Stralsund diese rasante Entwicklung nicht mitmachte, so gehörte es mit seinen rund 15. bis 20.000 Einwohnern am Beginn des 16. Jahrhunderts zu den größten Hansestädten,[2] und der Bevölkerungszuwachs ist auch hier bestimmend. Durch den

---

[1] Vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 123. Zu Lübeck vgl. Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 172ff.

[2] Die Bedeutung Stralsunds für Pommern zeigt ein Vergleich der Musterrollen für die Aufbringung von Kriegsdienstleistungen des Jahres 1523:

Stralsund	1.000 Infantristen	100 Pferde
Stettin	500 -“-	60 -“-
Greifswald	400 -“-	50 -“-

Zuzug entstand die neue Schicht der Kaufleute, die zunehmend in Gegensatz zu den alteingesessenen Patrizierfamilien gerieten.[1] Gleichzeitig entstanden auch soziale Probleme, die entsprechende Maßnahmen erforderten.[2]

Bürgerhäuser in der Stralsunder Badenstraße, wo normalerweise die Ratsmitglieder wohnten, dahinter beherrschend die Nikolaikirche



In der Landwirtschaft tauchte ein für die damalige Zeit charakteristisches Problem auf. Die wirtschaftliche Lage der Bauern war infolge der dauernd niedrigen Getreidepreise vielerorts unerträglich geworden, da sie die Grundrente nicht mehr erarbeiten konnten. Es blieb ihnen nur die Flucht von der Scholle übrig. Es flohen einzelne Familien, oft auch mehrere Bauernsippen und nahmen von der Habe des Hofes soviel mit, wie sie konnten. Um 1500 hat diese Bauernflucht besonders in Ostpommern einen so großen Umfang angenommen, daß der Herzog und die adligen Grundbesitzer in Schwierigkeiten gerieten, da das Land nicht mehr bewirtschaftet und keine Rente daraus gezogen werden konnte. Viele Bauern sind in das Gebiet von Danzig ausgelaufen. - Der Umzug der Sastrows vom Land in die Stadt ist kein untypischer Vorgang der Zeit, und auch die Familiengeschichte des bekanntesten Deutschen der Zeit, Martin Luther, ist durch diesen Übergang von der bäuerlichen zur städtischen Gesellschaft geprägt: „Ich bin eines Bauern Sohn; der Urgroßvater, mein Großvater, der Vater sind richtige Bauern gewesen. [...] Danach ist mein Vater nach Mansfeld gezogen und dort ein Berghäuer geworden.“[3]

Der Übergang vom Bauern zum Bürger findet sich freilich aber nicht nur in den Hansestädten, sondern ist auch in anderen Gebieten Deutschlands auffällig.[4] Die relativ jungen Hansestädte wurden hier von einer Entwicklung betroffen, die nicht nur die Hansestädte Norddeutschlands betrafen und das soziale Gefüge veränderten, sondern die die gesamte mittelalterliche Gesellschaftsordnung in noch viel härterer Weise betraf, löste sie doch endgültig ihre trifunktionale Gliederung auf. Seit dem 12. Jahrhundert sind in gesamten (west-) europäischen

---

Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 73; Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 57ff.

[1] Vgl. Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 351.
In gewissem Sinne kann hier vom Entstehen einer „Zivilgesellschaft“ gesprochen werden, auch wenn der Begriff in einem ganz anderen Sinne entstanden ist. Vgl. u.a. Altermatt, Zivilgesellschaft und bürgerliche Welten; Wagner, Zum Begriff ‚Zivilgesellschaft‘

[2] Vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 122ff.

[3] Aus den Tischreden; MA III, 11

[4] Vgl. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 200ff.

Raum Bewegungen der Landbevölkerung in die Städte bemerkbar, wo sie sich eine sozial bessere Stellung erhofften und sich zunehmend mehr Freiheiten und Rechte erarbeiteten.[1] Im Gegensatz zur üblichen Situation im europäischen Mittelalter kam der Zuzug in die jungen Hansestädten an der Ostsee anfänglich - im 14. Jahrhundert - nicht zuerst aus der Umgebung - und war dementsprechend nicht zuerst ein sozialer Aufstieg aus den bäuerlichen Verhältnissen ins Bürgertum -, sondern war in erster Linie durch eine rege Migration von Händlern bedingt.[2] Erst im späten Mittelalter begann auch durch sozialen Aufstieg Bauern eine Migration vom Land in die aufstrebenden Städten.

Ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kam es deshalb auch immer wieder zu sozialen Spannungen innerhalb der explodierenden Städten, was letztendlich auch zu einer Neuordnung der Städteverfassungen - zumeist überladen mit zivil- und handelsrechtlichen Bestimmungen - führte. Diese zumeist Ende des 15. Jahrhunderts erlassenen Städteverfassungen sind dann schon in Zusammenhang mit der Neuordnung auch der Zivilgesellschaft im Zuge der Reformation zu sehen, die nach dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts einsetzte, und gingen - wie z.B. in Lübeck oder auch in Stralsund - Hand in Hand mit der kirchlichen Neuordnung.[3] Trotzdem war die städtische Verfassung - gerade auch in Stralsund - seit dem 13. Jahrhundert kaum einer Veränderung unterworfen. Immer wieder kam es zu Unstimmigkeiten v.a. um den Besitzstand und zu Korruptheit innerhalb des Stralsunder Rates.[4] Die religiösen Unruhen im Zuge der Reformation der Hansestädte waren dementsprechend auch gleichzeitig soziale Unruhen; bspw. gingen in Hamburg die sozialen Unruhen den religiöse voraus.[5] In Stralsund ist eine klare Unterscheidung zwischen religiöser Reformation und sozialer Revolution kaum durchführbar.[6]

In Pommern hing die schwache Stellung des Landesherrn auch von der Herrschaftsform ab, denn es war die Herrschaftsteilung zwischen den pommer'schen Herzögen üblich. Erst Bogislaw X. konnte das Land vereinigen;[7] nach seinem Tode wurde das Land wieder durch seine beiden Söhne Barnim XI. (*1501) und Georg I. (*1493) regiert. Als 1531 Herzog Georg starb, folgte ihm Philipp I. nach, in dessen Kanzlei dann Bartholomäus Sastrow arbeiten sollte. 1532 wurde Pommern - zunächst auf acht Jahre begrenzt - zwischen den beiden Herzogen geteilt. Barnim XI. übernahm den östliche Teil mit der Hauptstadt Stettin, Philipp I. den westlichen Teil Pommerns mit der Hauptstadt Wolgast.

---

[1] Vgl. u.v.a. Rossiaud, The City-Dweller, 144ff.; Le Goff, Medieval Man, 33ff.; Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 86ff.

[2] Vgl. Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 172ff.

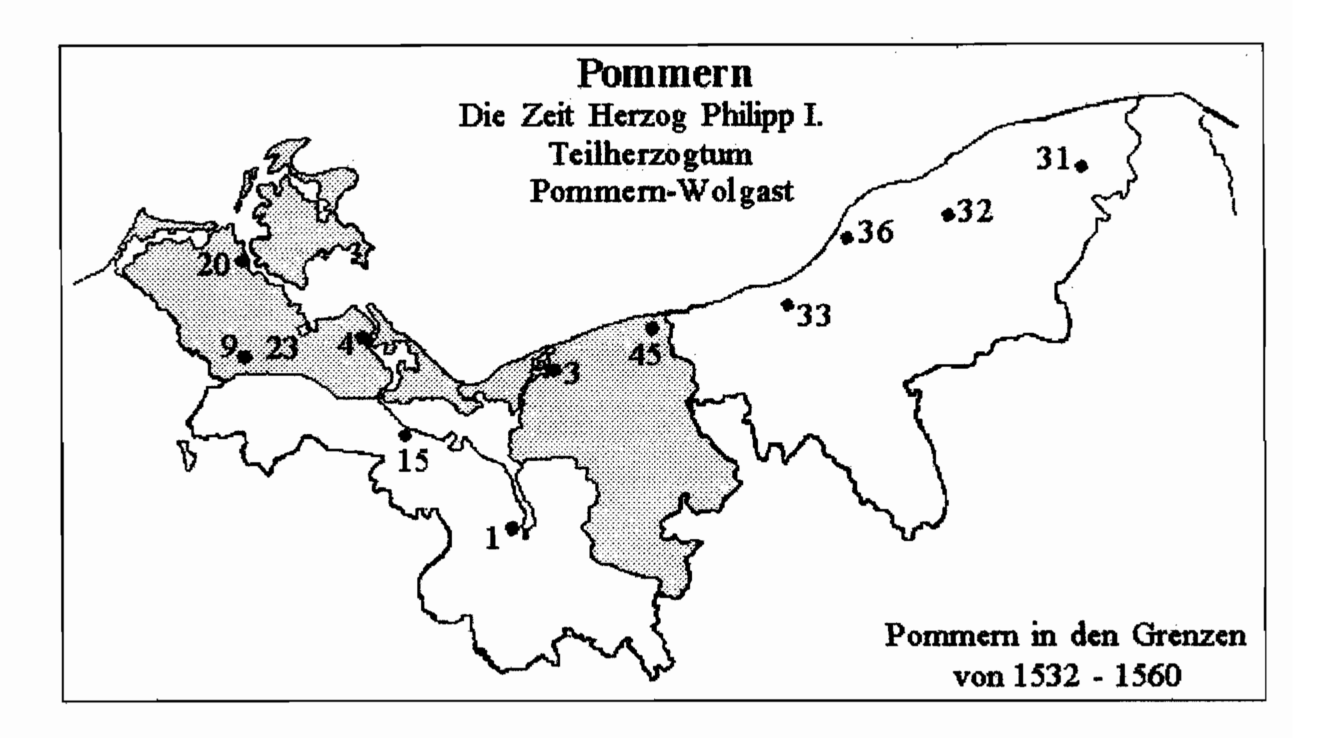
[3] Für Lübeck vgl. Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 242ff.; Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 387ff. und für Hamburg vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 61ff. u. 92ff.

[4] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 75ff.

[5] Vgl. Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 383ff.

[6] Das ist kein Ergebnis historisch-materialistischer Forschung, sondern wurde bereits im 19. Jahrhundert erkannt, z.B. Fock, Rügen-Pommersche Geschichten V, 157ff., wo die entsprechende Kapitelüberschrift „Revolution und Reformation“ lautet. Zur Reformation vgl. u.v.a. Branig, Geschichte Pommerns I, 88ff.

[7] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 61ff.; Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 65ff.



1 Stettin
3 Kammin
4 Wolgast
9 Loitz
15 Ueckermünde
20 Stralsund
23 Greifswald
31 Lauenburg
32 Stolp
33 Köslin
36 Rügenwalde
45 Treptow a. d. Rega

Im Stettiner Vertrag vom 8. Februar 1541 wurde die Teilung für endgültig erklärt. Dabei wurden einige Änderungen gegenüber der Absprache von 1532 vorgenommen. Die Haupttrennungslinie verlief jetzt an Oder und Swine statt an Randow und Swine. Dazu kamen einige neue Bestimmungen, die durch die Entwicklung der Reformation nötig geworden waren. Die Komturei Wildenbruch, rechts der Oder gelegen, wurde Pommern-Wolgast unterstellt. Die Besitzungen der Stettiner Stifter und Klöster, soweit sie auf dem linken Oderufer lagen, zahlten den Landschoß an Pommern-Wolgast, unterstanden aber sonst der Oberhoheit von Pommern-Stettin. Das Stift Kammin, das in dem Vertrag von 1532 überhaupt nicht erwähnt worden war, wollte keiner der Herzöge dem andern überlassen. Dieses große Gebiet in Hinterpommern wollten sie gemeinsam regieren.[1]

[1] Noch vor dem Ableben ihres Vaters, Bogislaws X., waren erste Spuren der Reformation in Pommern zu finden. Im Kloster Belbuck begann Johannes Bugenhagen, die Lehre Luthers zu verbreiten. Innenpolitisch kam es zwischen Georg I. und Barnim IX. nicht zuletzt wegen der Religionsfrage zu einem Bruch. Georg I. wehrte sich jedoch, der hohen Kosten wegen, einer Teilung des Landes zuzustimmen. Es war Barnim IX., der immer wieder darauf drang, einen selbständigen Gebietsteil zu erhalten, während Georg I. sich aus Gründen der Staatsräson dagegen wehrte. Noch zu seinen Lebzeiten, Ende März 1530, verhandelte man in Stettin. Es hatte sich dazu ein Plenum aus den Vornehmsten des Landes gebildet, das aus zwölf Schiedsmännern, die von Georg und Barnim gemeinsam ernannt wurden, und aus je sechs Vertretern der beiden Herzöge, die jeder der beiden Brüder allein auswählte, bestand. Nach dem Tod Georgs I. forderte Barnim IX. von dem jungen Philipp I. erst recht eine Teilung. Die endgültigen Verhandlungen darüber fanden seit dem 29. September 1532 in Wolgast statt, die mit zwei Urkunden vom 21. Oktober beendet wurden. Damit teilte man das Land auf acht Jahre in Pommern-Wolgast, das Philipp erhielt, und Pommern-Stettin, in dem Barnim herrschte, auf. Die Grenze bildeten Swine und Randow. Mit dieser Nord-Süd-Linie war erstmalig die Trennung von Vor- und Hinterpommern festgelegt. Das Bistum und das Stift Kammin wurden dabei nicht erwähnt.
Vgl. u.v.a. Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 86f.

Bald darauf reiste Philipp I. nach Regensburg, um am Reichstag teilzunehmen. Dieser Reichstag verlief für die Protestanten verhältnismäßig günstig. Man einigte sich auf eine Verlängerung des Nürnberger Religionsfriedens von 1532. Philipp I. konnte zwei wichtige Privilegien Karls V. vom 15. Juli 1541 mit nach Hause nehmen. Das eine bestimmte, daß keiner der Herzöge „von dem vorbestimmten Fürstentum ohne des andern Vorwissen nichts versetzen, alienieren, verändern und entäußern dürfe, sondern es unzertrennt und unverletzt beieinander behalten und handhaben“ soll. Damit war noch einmal die Einheit des Herzogtums durch Reichsrecht festgelegt. Das andere Privileg verfügte, daß die Städte alle adligen und geistlichen Güter, die sie an sich gebracht hatten, dem Landesherrn zurückgeben sollen und daß für die Zukunft der Erwerb solcher Besitzungen verboten sei. Damit hatten die Fürsten wenigstens juristisch ein Übergewicht über die Städte erlangt.

Die jüngere Familiengeschichte der Sastrows

In diese Epoche wachsender gesellschaftlicher Mobilität fällt die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow, die nicht eigentlich mit seinem Leben beginnt, sondern mit einem kurzen Überblick über die jüngste Familiengeschichte der Sastrows. Gerade die Herkunft eines Menschen kann prägend für sein Leben sein: „Man kennt heute die enorme Bedeutung der frühen Kindheit und des Elternhauses für die Entwicklung eines Menschen. Der Einfluß von Vater und Mutter kann bestimmend für sein Schicksal werden.“[1] - Es ist eine typische Biographie einer Aufsteigerfamilie, wie sie nicht unüblich, aber keinesfalls selbstverständlich war.[2] Bartholomäus Sastrows Großvater, Hans Sastrow, war zunächst Pachtbauer der Familie Owstin zu Quilow südöstlich Greifswald,[3] hatte sich aber aus dem unfreien Pächterdasein emporgearbeitet und war 1487 mit dem relativ großem Vermögen von 2.000 Gulden in die Stadt Greifswald gezogen, um dort Handel zu treiben;[4] der Handel wurde zum sozialen Sprungbrett der Familie Sastrow.[5] - Es gehört deshalb auch zum Typischen der Autobiographie, daß der Bauernstand, aus dem sich der Großvater herausgearbeitet hatte, - wenn überhaupt - nur abschätzig genannt wird; ein Beispiel: Sie *„sein auch gen Gribow, als*

---

[1] Brecht, Herkunft, 45
Vgl. z.B. die Darstellung von Brecht, Herkunft über die Herkunft Luthers, die u.a. auf Erikson, Young Man Luther aufbaut.

[2] „Chronicles, histories, and songs overflow with parvenus, men who began with nothing an through usury, commerce, and even manual labor reached the summit of power. These were *exempla*. Even at the height of city growth, a prime condition for success was to have some money at the start [...].“ (Rossiaud, The City-Dweller, 150)

[3] Herzog Philipp Julius verlieh das Patronat der Kirche Quilow (Krs. Greifswald) 1609 an Christoph von Owstin und seine Nachfahren, die bis 1855 hier lebten.

[4] Interessanterweise zog Hans Sastrow nach Greifswald und nicht nach Wolgast, in dessen Bezirk Quilow lag; vielleicht ist darin bereits ein Hinweis auf Spannungen zwischen der landadeligen Familie der Hornen und den Sastrows zu sehen.
Kirchlich gehörte Ranzin und Quilow aber zur Propstei Greifswald, vgl. Biederstedt, Beyträge zur Geschichte II, 43 u. 93ff.
Der Aufstieg des Bauern im Übergang zum Kaufmannsstand ist typisch für diese Zeit. Vgl. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 185ff.

[5] Zum florierenden Handel und seinen sozialgeschichtlichen Folgen vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 86ff.


Das ehemalige Wasserschloß Quilow heute

wolten sie daselbst jren Vettern besuchen, geritten, vnnd midteinander, (dan sie so othmodig [= demütig],*) das sie die Baurkost vnnd Gesellschafft nicht vorschmadet* [= verschmähten]*“* zum Kindelbier.[1] Sein Sohn Nikolaus (*1488), Bartholomäus' Vater, wuchs als Kaufmannssohn heran, erwarb auf Reisen nach Antwerpen und nach Amsterdam Kenntnisse des Handels, und lebte schon als angesehener Bürger in Greifswald, durch seine Heirat mit Anna Smiterlow (1514), der Nichte des Stralsunder Bürgermeisters Nikolaus Smiterlow II., mit den angesehensten Familien verwandt. Er gewann mit dieser Ehe Anschluß an die herrschenden Geschlechter der Städte Greifswald und Stralsund, handelte mit Korn und Viktualien und betrieb daneben eine Landwirtschaft und eine Brauerei.

Der Aufstieg der Familie Sastrow war damit ein gewaltiger. In der Ordnung der Stadt Bremen aus dem Jahre 1546 heißt es: „Den ersten ‚Grad' nahmen Bürgermeister und Ratsleute mit ihren Frauen, Kindern und weiterem Anhang ein. Den zweiten die vornehmen Kaufleute, Brauer und ähnlich besitzende und vermögende Bürger. Den dritten die Handwerksämter, Schiffer und ähnlich situierte Bürger. Den vierten die Dienstboten, die Bootsleute, Kahnfahrer und andere seefahrende Leute.“[2]

Aus der Ehe zwischen Nikolaus Sastrow und seiner Frau Anna gingen außer dem Sohn Bartholomäus, der am 21. August 1520 geboren wurde, noch zwei weitere Söhne und fünf Töchter hervor; in Bartholomäus' Leben wird sein Bruder Johannes Sastrow (1515-1545) eine besondere Rolle spielen. Die meisten seiner anderen Geschwister starben jung. Nur Anna und Carsten erreichten ein hohes Alter, Bartholomäus überlebte jedoch alle.

Die Familie Sastrow gehörte nicht nur zur Gruppe der Aufsteigerfamilien, sondern geriet auch in die sozialen Spannungen der Zeit zwischen aufsteigendem Bürgertum und dem um Bestand ihrer privilegierten Stellung kämpfenden Landadel, die durchaus handfest ausgetragen wurden. Auseinandersetzungen mit tödlichem Ausgang begleiten die jüngste Familiengeschichte der Sastrows und bestimmen das Leben Bartholomäus' Sastrows nachhaltig. Mit *„erschreckliche[n], grewliche[n], morderische[n] [...] Thatt[en]“* beginnt die eigentliche Autobiographie Bartholomäus' Sastrows:[3] zunächst nennt er die Ermordung seines Großvaters im Jahre 1494. Dieser war mit der landadeligen Familie der Horn in Konflikt

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 18. Vgl. dazu Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 214: „Seine Lebensgeschichte bleibt eingebettet in den umfassenderen Entwurf der zeitgeschichtlichen Darstellung [...]. Dabei identifiziert sich B. Sastrow weitgehend mit den Wertvorstellungen patrizischer Geschlechter, er ignoriert die Bauern und wagt eine vorsichtige Kritik am Adel [...].“

[2] Zit. nach: Schildhauer, Hanse, 101. Zum Leben der Kaufleute vgl. ebd., 101ff.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 17

geraten;[1] ausschlaggebend scheint die - durchaus nicht untypische - soziale Verschiebung durch den Besitz Hans Sastrows gewesen zu sein. Von Vertretern der Familie Horn wurde Hans 1494 wie von Wegelagerern überfallen und mit ihren Pferden totgeritten.[2] Nikolaus Sastrow, der nach Bartholomäus Sastrows Schilderung diesen Mord als kleines Kind miterleben mußte, wurde daraufhin von seinen nächsten Verwandten aufgenommen, die ihm eine gute Erziehung und Ausbildung angedeihen ließen.

Nach einer kurzen Schilderung seiner eigenen Geburt und seiner Verwandtschaft folgt in der Autobiographie Sastrows aber wieder eine ähnliche Tat: nämlich der Totschlag des Greifswalder Bürgers Georg Hartmanns durch Bartholomäus' Vater Nikolaus. Mit einer Schilderung dieser Tal beginnt Sastrow, über seine Kindheit zu erzählen: „*Dan im selben 23. Jahre* [= 1523] *entkauffte Jorgen Hartmann [...] meinem Vattern ein Vierteil Buttern, daruber sie midt einander in Wechsellwort geriethen. Solliches zu klagen geth Hartmann [...] zu seiner Frawen Mutter, die [...] giebt jme ein Handtbeil mit dissen Worten in die Hand: ‚Sie, da hastu ein Vierken, gehe auf den Marckt, vnnd kauf dihr ein Hertz [...]'; dem begegnet mein Vatter, als er nach der Wagen gähn wolte, jme ein Kessel Honigs wegen zu lassen, oben in der Gassen, dar die Kleinschmiede wonen, ohne Wehre, hette kein Brothmesser bei sich. Den überfelt Hartmann, mit dem Taßhaken vnnd Handbeil gerustet. Mein Vatter entspringet jme in eines Kleinschmides Hauß, erwischt die Fleischgabele; die nemen jme die Schmideknechte, deßgleichen wehrten sie jme auch die Leyter, die am Hangelböne stundt; er reist aber von der Wand ein Knebelspies, lauft damit zum Haus hinaus auf die Gasse, fragend: ‚wo der sei, der jme sein Leib und Lebent hette nemmen wollen?'. Darauf springt Hartman aus des Nebensmides Haus, hat neben seinen beiden vorigen Wehren von dem Amboltz ein Hamer genommen, wurft mit demselben nach meinem Valtern, vnnd ob der woll den Wurff mit dem Spieß vorsetzte, so glipperte* [= glitt] *doch der Hamer lengst dem Spies jme vor die Brust, das er etzliche Tage Bluth körde* [= spie], *vnnd darauf fluchs mit dem Handtbeile traf er jne in die Schulder. Da er nun mit beiden, Hamer vnnd Handtbeil, nicht mißgeworffen, vormeinend, die Schantze wurt jme weiter nicht mißgeraten, entbloset den*

---

[1] Wegen der laufenden Raubzüge und Hoheitsüberschreitungen belegten 1532 Barnim IX. und König Sigismund von Polen mehrere Adelige mit Strafen, u.a. auch einen Vertreter der Familie Horn: die Manteuffels und die Goltzen mit der Acht, und es gelang, Michael und David von Manteuffel zu fangen. Ersterer wurde in Stettin hingerichtet, im Jahr darauf wurde die Todesstrafe über Martin von Putkamer, Valentin Schumann und Christoph von Horn verhängt.

[2] Die Musterrolle für Kriegsdienstpflichten aus dem Jahre 1523 nennt für das „Ampt Wolgast“ unter anderem auch Hans Owstin zu Quilow, dem ehemaligen Lehensherrn Hans Sastrows, der bei weitesten der reichste Landadelige des Amtsbezirks war, wie auch Angehörige der Familie Horn, die Hans Sastrow schließlich gemordet hatten. Zu stellen hatten u.a.:

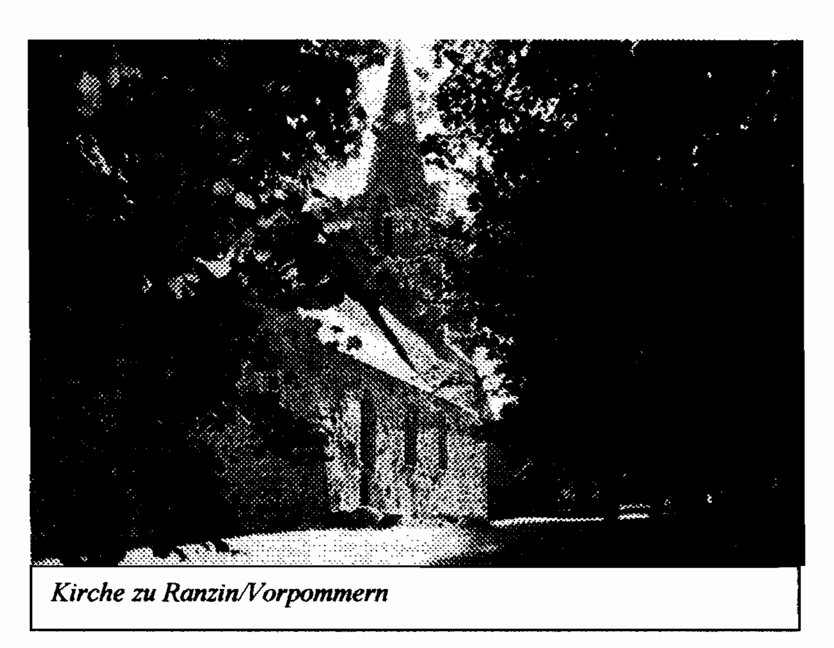
„6 perde Hans Owstin tho Quilow
2 perde Jochim Horne tho Rantzien
2 perde Junge Diderick Horne tho Rantzien
1 pertt Olde Diderick Horne tho Gribow“

Ein zeitlicher Vergleich der zu stellenden Pferde macht den Niedergang der Landadeligen - am Beispiel der Familie Horn - sehr deutlich:

	1521	1523	1626
Joachim Horn zu Rantzin	-	2	-
Junge Dietrich Horn zu Rantzin	-	2	1
Alte Dietrich Hirn zu Gribow	-	1	-

Zit. und Angaben nach: Matrikeln und Verzeichnisse, 166 u. 194

Taßhaken, lauft damit meinem Vatter auf den Spyes; der stoßt jme den Spies bis an den Knebel in den Leib, das er sturtzte.“[1]



Kirche zu Ranzin/Vorpommern



Kirche zu Ranzin - eine Grabplatte der Familie Horn

Dieser in Kapitel 12 des Ersten Teiles behandelte Totschlag stellte einen bedeutenden Einschnitt in Sastrows jungem Leben dar. Sastrow beschreibt die Szene, wie nicht anders zu erwarten, mit subjektiven Kriterien, die zudem nicht überprüfbar sind. Er versucht hierbei die Tötung des einflußreichen Greifswalders Georg Hartmann durch den Vater Nikolaus nicht als Mord, sondern als Notwehrhandlung zu qualifizieren. *„Mein Vatter meinte, sie sehen jne; wolte er sie ansprechen vnnd bitten, jne in seiner Vnschuld begangener Notwehre zuuorschonen, gab doch der barmhertziger Gott, das er schwieg [...].“*[2] - Analysiert man den Inhalt und die Art der Beschreibung des Tatbestands, scheint sich Sastrow wiederum auf seine (ex post) autoritäre Stellung zu berufen, um die in der Autobiographie vollzogene nachträgliche Rehabilitierung des Vaters zu untermauern. Die Parallelisierung der Todesfälle könnte darüber hinaus auf ein ritualisiertes Konfliktmuster in jener sehr harten Zeit hindeuten.[3]

Die Tat des Vaters beschäftigt den Autobiographen jedenfalls nicht nur in der Jugend, in der er durch deren Folgen unmittelbar betroffen war, sondern auch im Alter aus der Sicht eines ziemlich erfolgreichen Lebens sowie der eigenen Rechtfertigung, nicht von einem Verbrecher abzustammen! Die gesellschaftlichen Spannungen, die hinter den geschilderten Anschlägen stehen, sind unbestritten. Dennoch ist die Parallelität der Schilderungen auffällig, die den Verdacht nahe legt, daß Sastrow hier historische Geschehnisse weniger historisch als typologisch schildert.[4] In die Reihe der Morde, die seine Jugend bestimmen, fällt auch noch der

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 48f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 50

[3] Vgl. J. Peters, Leute-Fehde

[4] Ganz ähnlich, wie dies bspw. Felix Platter in seiner Autobiographie in Bezug auf seine Konversion getan hatte. Felix Platter verwendet das Stilmerkmal der Typologie bei der Beschreibung seiner Konversion zum evangelischen Glauben. Vgl. Kohler, „Jögli, nun buck dich“

Mord an seinem Bruder Johannes in Rom (1545). Sind diese Morde typologisch zu verstehen, so wäre „Mord“ ein Typos für die „schlechte Welt bzw. Welt des Satans“ bzw. „Fremdbestimmung“, „Widrigkeit“. Erst in der Überwindung der Morde und ihrer Folgen - gleichbedeutend auch mit der Rehabilitierung der Familie Sastrow - gelang es Sastrow, den ihm zustehenden Platz in seinem Leben zu finden. Ein Generationenkonflikt kann trotz dieser für Bartholomäus Sastrow belastenden Familiengeschichte dennoch nirgendwo festgestellt werden.[1]

Eine Bemerkung muß hier noch angebracht werden: Sastrow benutz trotz seiner intensiven Auseinandersetzung mit seiner engeren Umgebung den Begriff „Familie“ nicht. Dieser Begriff wurde erst in späteren Jahrhunderten gebräuchlich. Sastrow spricht von seinem *„Herkommen“*, seinem *„Geschlächte“*, seinen *„Altern“*, spricht von den *„Meinen“*, *„negsten Freunten und Vorwandten“*, und umschreibt seine eigene Kleinfamilie mit *„Ehestand“*, *„Haushaltung“* oder *„mein Weib und Kinder“*.[2]

Der „Grobianismus“ (Sebastian Brant) des Alltags

Gerade hinsichtlich der geschilderten handfesten, letalen Auseinandersetzungen ist die Härte und Brutalität auffällig, die aber offenbar selbstverständlich war! Das ist auch keine (nord-) deutsche Eigenheit: „The history of the cities of Western Europe is shot through with episodes of violence, fear, and revolution, episodes in which family honor, participation in the municipal council, or working conditions were at stake. Such conflicts opposed ‚magnate‘ and ‚popular‘ factions. [...] many city-dwellers, even if they lived through long and difficult periods of tension, escaped the horrors of riots and repressions, but they all had to face an atmosphere of violence on an almost daily basis.“[3]

Die Neigung zu gewaltsamer Selbsthilfe, zu übersteigerter Selbstgerechtigkeit, der Bürger skrupelloser Eigennutz und ihre Empfindlichkeit, sobald es um ihr Eigentum und Geld ging,

---

Die Historizität der von Sastrow genannten Morde an sich soll hier aber nicht angezweifelt werden; das wäre angesichts der kurzen zeitlichen Distanz zwischen der Abfassung der Autobiographie und den Morden auch kaum denkbar. Wenzel schließt sich der subjektiven Erklärung des Sachverhalts Sastrows an, obwohl der Bestand mit dem subjektiv-objektiven Kriterium des Historikers kaum nachvollziehbar sein dürfte. (Wenzel, Autobiographie II, 210)
Während er die Tat an sich und den beschriebenen Rahmen als gegeben ansieht, kommentiert Heine denselben, wenngleich auch er nicht von Sastrows Bericht abgeht: „Als Sastrows Vater in der Notwehr den Angehörigen eines edlen Hauses ersticht, trifft ihn der Fluch der Friedlosigkeit, der erst nach Jahren durch hohe Geldbußen von ihm genommen wird. - So fehlt es später in unserer Chronik nicht an Stellen, wo das Selbstwertgefühl des tüchtigen Bürgers dem Adel gegenüber zu kräftigem Ausdruck gelangt.“ (Heine, 20) Will Heine damit den unterschiedlichen Rechtsstatus von Adel und Bürgertum herausstreichen, so wird er dabei durch Sastrows betont bürgerliche Autobiographie inspiriert. Freilich vergißt er, den rechtlichen Rang des Bauerntums zu erwähnen.

[1] Vgl. zur Problematik des Generationenkonflikts u.a. Tersch, Verlorener Sohn, v.a. 205ff.

[2] Vgl. Kammeier-Nebel, Sastrow, 44 - Zitate ebd. belegt

[3] Rossiaud, The City-Dweller, 152f.; vgl. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 318ff., der in der Nachfolge von Sebastian Brant von „Grobianismus“ redet.

bestimmen das Bürgerbild dieser Zeit.[1] Die Zustände hingen auch eng mit der Landesherrschaft zusammen: Am Ende seiner Regierungszeit herrschte Bogislaw X. († 1523), der 1478 Pommern in einer Hand vereinigt hatte, nur noch „mit schwacher Hand und führte ein recht zügelloses Leben. Es machten sich wieder Raub, Totschlag und Mord im Lande breit [...]. Raubritter trieben ihr Unwesen, und hier tat sich manche adlige Familie sehr unrühmlich hervor, etwa einige Puttkamer, Kleist und Manteuffel. Erst die Söhne Bogislaws konnten wieder Recht und Gesetz herstellen.“[2] - Das strauchdiebartige Verhalten gegenüber Hans Sastrow und die Brutalität beim Kampf zwischen Nikolaus Sastrow und Georg Hartmann waren also keineswegs untypisch für die Zeit. Bartholomäus Sastrows berichtet überdies davon, wie sein Bruder Johannes *„von Snaphanen vnnd Strassenraubern benommen vnnd thötlich verwundet“* wurde;[3] auch wenn er die „tödliche Verwundung“ überlebte.

Bei der Schilderung der schulischen Erziehung ist die Härte auffällig, ebenso wie die Verletzungen der Jugendlichen.[4] Darüber hinaus war der Tod weit präsenter als in unserer Gesellschaft; wie oft war Sastrow allein während seiner Kindheit in Lebensgefahr! *„Man sagt mihr, ich soll in meinen kindtlichen Jharen fast wilt gewest sein, das ich auf S. Nicolaus Thurm männigmal gestigen, einsmals ausserhalb des Thurms in der Högede gegen den Glocken umb den Thurm gangen. Da nun meine Mutter für jrer Thuren [...] gestanden, vnnd ihr Sonlein so spatziren gesehen, ist sie fast bekummert gewesen [...].“*[5]

Die Aufgabe, Bartholoäus' jugendliches Ungestüm zu dämpfen, fiel vor allem dem Vater zu. Sastrow büßte seine Untaten zumiest mit harten Prügeln, denn sein Vater war, wie er selbst sagt, ein *„cholerischer Man“*.[6] Dennoch erzog auch die Mutter den jungen Sastrow hart.[7] „Die Prügelstrafe wird in zahlreichen volkssprachlichen Traktaten des 16. Jahrhunderts als ein angemessenes Erziehungsmittel dargestellt, soweit man sie maßvoll anwandte. Hierbei orientierte man sich vor allem an den alttestamentarischen Weisheitssprüchen. Humanisten wie Sebastian Brant propagierten um 1500 die Notwendigkeit dieser Strenge, wenn es etwa im ‚Narrenschiff' gemäß den Sprüchen Salomons (22,15) heißt: ‚Die rüt der zücht vertribt on schmertz / Die narrheit vß des kindes hertz.'“[8] So ist auch Sastrows Erziehung, die er selbst

---

1 „In dieser Beziehung hatte gerade im Lebensbereich Sastrows kein geringerer als Ulrich von Hutten böse Erfahrungen gemacht, als er, es war 1509, in bedrängter Lage die Gastfreundschaft der Greifswalder Patrizier Lötze Vater und Sohn in Anspruch genommen hatte. Was eigentlich vorfiel, ist nicht ganz geklärt; jedenfalls wurde Hutten, nachdem er, vermutlich unter Hinterlassung einiger Schulden für Beherbergung und Beköstigung, von seinen Gast‚freunden' geschieden war, auf dem Wege nach Rostock im Auftrage des Bürgermeisters Wedego Lötze von bewaffneten Reitern überfallen und ziemlich bis aufs Hemd ausgeplündert, ja selbst seiner Bücher und Manuscripte beraubt.“ (Coler, Bartholomäus Sastrow, 20f.)

2 Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 11

3 Sastrow [Mohnike] I, 195

4 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 74-80

5 Sastrow [Mohnike] I, 61

6 Sastrow [Mohnike] I, 76

7 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 76ff.

8 Tersch, Verlorener Sohn, v.a. 209f.

Vgl. auch Bohnert, Geschichte der Kindheit

lobt,[1] äußerst hart; und oftmals mußte die Mutter die Kinder von den Schlägen des Vaters schützen. Dennoch rät Sastrow seinen eigenen Kindern an, ihre Kinder ebenso zu erziehen - und es ist nur wahrscheinlich, daß Sastrow seine eigenen Kinder ebenfalls so hart erzogen hat.[2] Sastrow erlebt einen patriarchalischen Haushalt,[3] ... und reflektiert diese Erfahrung nur am Rande. Aber auch andere Väter erzogen ihre Söhne mit für unser Empfinden erschreckenden Methoden: So berichtet uns Sastrow von Herrn Bertram Smiterlows ältestem Sohn Claus. Er *„thete den Kindern in der Nachtbarschaft viel Gewalts vnnd Vberlasts, da er von dem Vatter nicht allein nicht gestrafft, sondern wurt auch von jme auf der Nachbarn Klage mit grosser Rucheit vordedinget* [= verteidigt] *vnnd in seinem Muttwillen vnnd Boßheit gestarkt, das der Großvatter, Herr Carsten Sahwartze, ein groß Parlement, ja Mort vnnd Todtschlag zwuschen dem Vatter vnnd den Nachbarn zu vorhuten, jne zu sich nam; [...].“*[4]

Vielleicht ist die besondere Härte der Erziehung auch ein Erbe der bäuerlichen Herkunft der Sastrows; solche Überlegungen müssen jedoch Spekulation bleiben. Und wenn Sastrow - ähnlich wie Luther, der ebenfalls einer Aufsteigerfamilie angehörte - zwar einerseits die Härte der Erziehung anspricht, sie andererseits verteidigt, so deutet das doch auf eine ambivalente Stellung zur solcher Lebenseinstellung.[5] - Jedoch nicht nur im privaten Leben, sondern auch im öffentlichen fällt die Härte des Denkens auf: der Jurist Sastrow findet nichts Anstößiges an peinlichen Befragungen mit Folter, und Justizirrtümer werden von ihm als normal befunden.[6]

Die Jugend des Bartholomäus Sastrow

Bartholomäus Sastrow benennt als Inhalt des Ersten Teiles seiner Autobiographie *„von meiner Altern vnnd meiner Geburt“*;[7] er schließt dabei aber auch seine Jugend bis zu seinem 26. Lebensjahr mit ein und drückt damit wohl indirekt aus, wie bestimmend die Familienquerelen für seine Jugend war.[8] Als Nikolaus Sastrow 1523 in einer von Sastrow als solcher thematisierten Notwehrsituation den einflußreichen Bürger Georg Hartmann ums Leben gebracht hatte, geriet die Familie in langanhaltende Schwierigkeiten. Nikoklaus Sastrow mußte Greifswald verlassen und zog nach Stralsund, wo er über seine Frau Verwandte hatte.

In diese Zeit der familiären Unruhen fielen auch die Aufstände des *„Herrn Omnes“*, die u.a. Sastrows Vater und Bürgermeister Nikolaus Smiterlow zu freiwilligem Hausarrest zwangen. In

1 *„Meine Eltern erzogen ihre Kinder gut!“* (Sastrow [Mohnike] I, 77)

2 Vgl. zur Erziehung in der frühen Neuzeit van Dülmen, Kultur und Alltag I, 101ff.

3 Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag I, 38ff.

4 Sastrow [Mohnike] I, 68

5 Vgl. u.a. Erikson, Young Man Luther, 48ff.

6 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 80ff.

7 Sastrow [Mohnike] I, 11

8 Daß die Kinder- und Jugendjahre von großer Bedeutung für die Einstellungen und das Leben eines Menschen ist, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Vgl. a.v.a. Dressel, Histor. Anthropologie, 102ff. Zu den Veränderungen im Familienleben am Übergang zur Stadt vgl. u.a. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 203f.

dieser Zeit wurde Bartholomäus Sastrow offenbar sehr stark von der Persönlichkeit Nikolaus Smiterlows geprägt.[1] Denn Smiterlow hatte schließlich nach Greifswald ins Haus seiner Verwandten der Familie Sastrow zu einem dreijährige *„Exil“*[2] entweichen müssen. Dabei wuchs wohl Sastrows Widerwille gegen jegliche Art von Revolution und Umsturz. Erst einige Jahre später zogen Frau und Kinder der Familie Sastrow von Greifswald dem Vater nach ins nahegelegen Stralsund. Bartholomäus blieb damit zunächst bei seinem Großvater in Greifswald, dann erst setzte er in Stralsund seinen Schulbesuch fort. Bartholomäus studierte außerdem noch ein Jahr am Pädagogicum in Rostock (1538) sowie an der Universität Greifswald (1541), wo er sich gründliche humanistische Kenntnisse aneignete.

Trotz eines schließlichen Vergleiches mit Hartmanns Erben war Nikolaus Sastrow der Rückzug nach Greifswald unmöglich gemacht; deshalb ließ sich die ganze Familie endgültig in Stralsund nieder. Gleichzeitig damit erfolgte der Übertritt der Familie zum evangelischen Glauben, der in Stralsund schon der vorherrschende war - während in Stralsund sich der Protestantismus relativ schnell durchgesetzt hatte, stieß die Reformation in Greifswald auf Widerstand, erst 1531 wurde die kirchliche Neuordnung in Greifswald eingeführt.[3] Der älteste Sohn Johannes wurde schließlich auch zum Studium nach Wittenberg, der evangelischen Hochburg schlechthin, geschickt. Dort machte er die Bekanntschaft u.a. Luthers und Melanchthon; Johannes Sastrow beendete im September 1539 sein Studium mit sehr gutem Erfolg und erwarb den Grad eines Magisters, blieb aber noch bis Februar 1540 in Wittenberg, wie ein Brief Melanchthons an Nikolaus von Amsdorf in Magdeburg zeigt. Melanchthon empfiehlt darin Johannes Sastrow für eine gute weitergehende Verwendung.[4] 1542 erschien sogar seine Schrift „De officio principis“.[5] Wittenberg war damals die politisch nächstgelegene Universität von Stralsund. Pommern und Sachsen standen in vorzüglicher Verbindung miteinander; „aus mehreren Gründen, besonders auch wegen der nahen Verwandtschaft der beiden Fürstenhäuser“.[6]

Durch die Unruhen in Stralsund, durch neue, unglücklich verlaufende und damit außerordentlich kostspielige Rechtshändel des Vaters gelangte die Familie Sastrow in drückende materielle Not, die Bartholomäus und Johannes zwangen, ihr weiteres Studium aufzugeben. - Bartholomäus Sastrow war wohl mit der Belastung ständig konfrontiert und

---

[1] Es wird hier deutlich, was es bedeutet, in dieser Zeit einem Haushalt anzugehören; denn das „Haus meint schließlich eine Lebensgemeinschaft, der nicht nur der Hausbesitzer mit Frau und leiblichen Kindern angehörte, sondern alle, die unter seinem Dach wohnten“. (van Dülmen, Kultur und Alltag I, 12)
Vgl. weiters Schildhauer, Stralsunder Bürgertestamente

[2] Sastrow [Mohnike] I, 53 (Kapitelzusammenfassung von Kap. XIV.)

[3] Vgl. O. Krause, Greifswald, in: Uecker (Hg.), Pommern in Wort und Bild, 138ff.

[4] Vgl. Einleitung zu WA B IX, Nr. 3466, 94f.

[5] Vgl. Art. „Sastrow, Johannes“; in: DBE VIII, 522

[6] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XXVIII; Mohnike geht wohl mit seinen Gedanken noch weiter, wenn er schreibt (Ebd., XXVIIIf.) „[…] und mehrere Schriften Sächsischer Gelehrter beweisen es, daß die Urheber der Reformation, vornehmlich auch Melanchthon, mit ganz besonderer Vorliebe Pommerns und des trefflichen geistigen Strebens der damahligen Pommerschen Jünglinge, auch aus den höheren Ständen, gedenken. Ihres verdienten Landsmanns, Johann Bugenhagen's, wegen sahen die Pommerschen Jünglinge Wittenbergs Hochschule gewissermaßen als die recht eigentliche auch für sie bestimmt an.“

konnte deshalb in seiner Jugend - wie auch seine Geschwister - nie ein standesgemäßes Leben führen, zu dem - wie das Franz Wessel aus Stralsund 1509 einmal erklärt hatte - „grote paß drincken, glese thobyten, stücke upeten, uth einer tunne in de ander springen etc. unde leth sick sehen in Kösten, Gelöfften“ gehörte.[1] Sastrow bedauert rückschauend, daß er nicht zu Ende hat studieren können; „es ist jedoch anzunehmen, daß sein Lebensgang erst [dadurch] die Richtung in die Weite erhalten hat, die dann in seinen Erinnerungen ihren Niederschlag fand“.[2] Wegen des ungenügend raschen Verlaufes der Prozeßangelegenheiten schickten die Eltern ihre beiden Söhne Bartholomäus und Johannes nach Speyer zum Kaiserlichen Kammergericht,[3] um dort den Prozeß zu beschleunigen und gleichzeitig den Söhnen eine Art Lehrzeit zu ermöglichen. 1542 zogen sie über Wittenberg, wo sie Luther und Melanchthon antrafen, nach Speyer. Nur durch die schwache politische Stellung der Landesfürsten sowie die Konkurrenzsituation zwischen den privilegierten Städten und den Landesfürsten war es möglich, daß die Rechtssache des Nikolaus Sastrow vor das Kammergericht nach Speyer kommen konnte.[4]

Bartholomäus übernahm schließlich in Speyer eine Schreiberstelle beim Anwalt (Prokurator) seines Vaters Dr. Simeon Engelhardt und begann dort seine juridische Ausbildung;[5] bei Dr. Engelhardt lernte Sastrow zahlreiche tragende Persönlichkeiten kennen. Sastrow wird später aus der Perspektive des erfolgreichen Juristen den Beruf des Schreibers ambivalent betrachten; Er weiß zwar, *„Schreiber jst woll ein vorächtlicher Name“*, aber es ist ein *„wolliches Handtwerck (so ferne es woll gelernet, recht vnnd geburlich getrieben vnnd gebraucht wurt) keinen jn Armuth leben lest“*.[6] Zu der Gruppe der Schreiber, die diesen Beruf qualifiziert gelernt und ausgeübt haben, zählte sich Sastrow selbst. Johannes Sastrow wurde in weiterer Folge in Speyer Dompropst, bevor er nach Italien zog.[7]

Ein Blick in eine andere Biographie eröffnet Parallelitäten: Kurz vor Sastrow war Christoph Froben von Zimmern in Speyer bei seinem Onkel Wilhelm Werner von Zimmern und erhielt dort auch eine juristische Ausbildung. Während Sastrow Speyer in seinen ärmlichen Verhältnissen erleben mußte, sah Christoph Froben das Kammergericht aus der Perspektive des jungen und vermögenden Studenten.[8] Die Zimmer'sche Chronik gibt gute Einblicke in das blumige Leben des Kaiserlichen Kammergerichtes zu jener Zeit.[9]

---

[1] Zit. nach: Schildhauer, Hanse, 107: „viel trinken, Gläser zerbrechen, maßlos essen, aus einer Tonne in die andere springen usw. und sich bei Festessen und Gelagen sehen lassen“.

[2] Coler, Bartholomäus Sastrow, 14

[3] Rabe, Reichsbund und Interim, 78 macht auf den Charakter des Kammergerichts als kaiserliches Organ aufmerksam und bemerkt, daß es „stets als kaiserliches und nicht einmal als Reichskammergericht“ bezeichnet wurde.

[4] Vgl. Pruns, Rechts- und Verwaltungsgeschichte Mecklenburgs, 166f.

[5] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 16f.

[6] Sastrow [Mohnike] II, 610

[7] Vgl. Art. „Sastrow, Johannes“; in: DBE VIII, 522

[8] Vgl. Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 47ff.

[9] „Es kam den guten Herren vom Kammergericht zum Teil recht seltsam vor, in Wimpfen wohnen zu müssen [scl. wohin sie wegen der Pest geflohen waren], denn sie hatten dort nicht den guten neuen Rheinwein, mußten

Die Streitereien seines Vaters sind auch letztendlich der Grund dafür, warum Sastrow Notar geworden ist. So sieht und schildert er in seiner Autobiographie gut ein halbes Jahrhundert nach den Geschehnissen die rechtlichen Angelegenheiten seines Vaters hauptsächlich aus dem Blickwinkel eines Strafverteidigers. Zwei Jahre lang blieb Bartholomäus in Speyer. Der Prozeß dauerte viel länger als befürchtet, doch erwarb Bartholomäus am 19. Mai 1544 das Diplom eines kaiserlichen Notars, das ihm auch ohne volles Studium die Möglichkeit einer juridischen Karriere eröffnete. Als das Kammergericht wegen der Auseinandersetzungen zwischen evangelischer und katholischer Stände nicht mehr besetzt wurde, verließ er Speyer. Er arbeitete zunächst in Pforzheim in der Kanzlei des Markgrafen Ernst von Baden, dann - nach einem kurzen Aufenthalt in Worms während des Reichstages 1545, wo er bittere Not leiden mußte und *„nicht ein Veder in der Handt hette halten konnen“* -[1] im Dienst Christophs von Löwenstein, eines Rezeptors und Komturs des Johanniterordens, in dessen Kommende Nieder-Weisel bei Butzbach in der Wetterau.[2] Bartholomäus sind die reichen Erfahrungen, die er damals beim Kammergericht in Speyer, der höchsten Rechtsinstanz des Reiches, später dann in Süddeutschland (Pforzheim, ...) und noch später in Italien gewonnen hat, zu Gute gekommen.

Im gleichen Jahr, in dem Bartholomäus Sastrow sein Notarsdiplom erlangen konnte, wurde sein Bruder Johannes im März 1544 von Kaiser Karl V. zum Poeta Laureatus gekrönt.[3] Während Bartholomäus seine juristische Ausbildung abschloß, war sein älterer Bruder Johannes, von dessen Lebenslauf und -interessen man in der Autobiographie aber nichts Genaues erfährt, im April 1545 (als evangelischer Theologe!) nach Rom in den Dienst des Kardinals Askanius Sforza von S. Fiore, eines Enkels Papst Pauls III.,[4] getreten, wo er noch im selben Jahr in Aquadependente einen nicht näher geklärten Tod starb.[5] - Im gleichen Jahr 1545 schrieb Luther seine antikatholische Hetzschrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“. Seit 1542 war das Konzil von Trient einberufen, 1545 trat es zusammen; Sastrow erwähnt es im Zusammenhang mit seinem Romaufenthalt interessanterweise nicht, sondern erst mit dem Geharnischten Augsburger Reichstag.

1546 erfuhr Bartholomäus Sastrow vom Tod seines Bruders Johannes. Er war gerade im Dienst des Johanniter-Comturs Christoph von Löwenstein, in dessen üppigem Haushalt es ihm sehr gefiel. Auf die Nachricht vom Tode des Bruders gab Sastrow diese Stelle auf, die ihm ohnehin schon auf Grund seiner Affäre mit Maria Königstein, der Konkubine des Comturs, Unsicherheiten bereitet hatte, und zog nach Rom, um die Hinterlassenschaft des Verstorbenen an sich zu nehmen und die näheren Umstände des Todes zu aufzuhellen. In Rom ging er für

sich vielmehr mit dem sauern Neckarwein behelfen. Darum war dort, wo sie zur Kost gingen, bei Tisch immer ein Schreien und Fordern nach einem Wein, der nicht sauer wäre.“ (Zit. nach: Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 42)

1 Sastrow [Mohnike] I, 280

2 Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 17f.

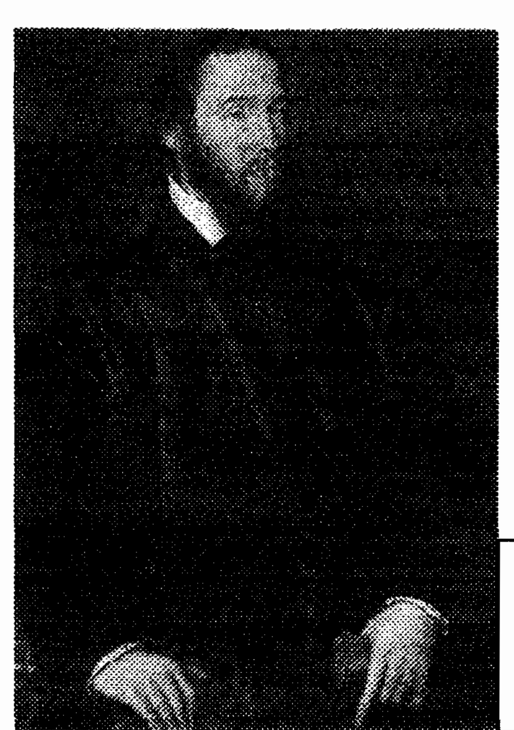
3 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 247-254 (Sastrows Ernennung zum Notar) u. 242-246 (Johannes Sastrows Krönung zum Poeta laureatus).
Die Krönung zum Poeta laureatus gab es, seitdem Francesco Petrarca 1341 auf dem Kapitol in Rom mit dem Lorbeerkranz geehrt worden war, und gehörte zu dem, was das Herz eines jeden Humanisten begehrte. Mit ihr war das Recht verbunden, an jeder Universität Vorlesungen zu halten, denn der Titel war der eines Doktors gleichwertig. Vgl. Treu, Nachwort zu Hutten, Die Schule des Tyrannen, 296-316, 303

4 Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste V, 100f.-Anm.1)

5 Vgl. Art. „Sastrow, Johannes“; in: DBE VIII, 522; vgl. Einleitung zu WA B IX, Nr. 3466, 94f.

einige Monate in den Dienst eines Geistlichen. Er erlebt in Rom die Kriegsrüstungen des Papstes gegen den Schmalkaldischen Bund und lernte in der Ewigen Stadt den Haß der Papisten gegen die lutherische Ketzerei kennen. Es liegt deshalb die Vermutung - auch für Sastrow - nahe, daß sein Bruder als Ketzer, noch dazu als Deutscher, eines gewaltsamen Todes gestorben war. Besonders interessant sind Sastrows Schilderungen vom päpstlichen Rom, da sich das Rom von 1546 von dem, das einige Jahrzehnte zuvor Martin Luther und von Hutten gesehen hatten, kaum unterschieden haben dürfte. Als ihm die Situation - als Deutscher und Lutheraner - zu gefährlich wurde, kehrt er nach Norddeutschland zurück. Kurz nach seiner Rückkehr aus Italien (noch 1546) war Sastrow schon wieder in Stralsund, aber nicht für lange Zeit.

Bartholomäus Sastrows Prägung durch seine Bildung[1]



Antoine Perrenot de Granvelle (1549), der Sohn Nicolas Perrenot de Granvells, der seinerseits als bürgerlicher Jurist bis zum Kanzler Karls V. aufstieg

Bildung galt weitgehend als Tugend; und zwar auch bei manchen Teilen des Adels, vornehmlich aber beim Bürgertum.[2] Bartholomäus Sastrow hatte in Rostock und Greifswald studiert, mußte aber seine Studien abbrechen. Trotzdem konnte er 1544 vom Kaiser das Notarsdiplom erlangen und diesen Beruf ergreifen. Das erwähnte, von Karl V. außerordentlich verliehene Notariat ist eine der Grundlagen seiner zahlreichen Reisen durch das Reich und somit mittelbar eine Basis für die im hohen Alter geschriebene Autobiographie.

Der Bürger Bartholomäus Sastrow hebt sich damit deutlich von der mittelalterliche Gesellschaft ab und ist im Humanismus verhaftet. Im Mittelalter war es klar: „One thing is certain: the ‚lettered' man was almost always a cleric [...].“[3] Aber in der beginnenden Neuzeit änderte sich das.[4] Der neue intellektuelle Anspruch, der ursprünglich aus Italien stammte, verband sich dabei besonders mit einer steigenden Bedeutung der Notare

---

[1] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 8ff., wo sich die Verfasserin nicht nur mit Bartholomäus Sastrow, sondern auch mit dem interessanten Bildungsweg seines Bruders Johannes beschäftigt.

[2] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 214ff. über Joseph von Lamberg (1489-1554), der dieses Thema in seinem Selbstzeugnis ähnlich wie Siegmund von Herberstein thematisiert.

[3] Fumagalli, The Intellectual, 182

[4] „[...] at the end of the fourteenth century the situation became more fluid and more problematical. Variety was introduced into the panorama of the intellectual citadel, and a new intellectual stratum began to emerge that included jurists ans, in Italy, notaries, flanked by the new figure of the artist. Dürer's evolution is a case of point. After his trips to Italy, where he frequented humanists' discussions, he changed from a goldsmith and a

und Juristen. Diese Bedeutung der Juristerei bedingte auch ein Auflösen gesellschaftlicher Schranken; Bürgerliche konnten über diese Karriereschiene zu bedeutenden Positionen in einer streng feudalen Hierarchie gelangen; ein gutes Beispiel dafür ist Nicolas Perrenot de Granvelle, der über diese Laufbahn zum Minister Karls V. aufstieg.[1]

In Lübeck bspw. nahm mit der zunehmenden Verrechtlichung die Bedeutung des Gelehrtenstandes deutlich zu, was daran zu erkennen ist, daß seit dem späten 15. Jahrhundert Ratsmitglieder aus dem Gelehrtenstand bezeugt sind und seit 1528 sogar regelmäßig einen Bürgermeisterstuhl - manchmal sogar zwei - innehatten, bis sich schließlich seit 1599 einbürgerte, daß drei der vier Bürgermeister Lübecks Juristen sein sollten.[2] Die juristische Ausbildung gab auch andernorts Möglichkeiten für den steilen gesellschaftlichen Aufstieg, wie das Beispiel Martin Siebenbürgers (1470?-1522) in Niederösterreich zeigt.[3] Es ist deshalb keineswegs untypisch, daß Bartholomäus Sastrow diesen Berufsweg einschlug, und dabei in diesem beeindruckenden Weise erfolgreich wurde.[4]

Zum humanistischen und juridischen Interesse trat das merkantile des Handelsmanns. „Commercial activity demanded a preparation that included some learning. A illiterate merchant would have had difficulty in carrying on his affairs successfully.“[5] Es ist kein Zufall der Geschichte, daß die Hansestädte schon bald zahlreiche Bildungsinstitutionen gründeten; und es zeigt ihre (merkantile) Fortschrittlichkeit.[6] Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts gab es in

---

crafsman into an intellectual, writing treatises and illustrating the books of authors frieds.“ (Fumagalli, The Intellectual, 202f.)

1 Vgl. Kohler, Karl V., 127ff.

2 Vgl. Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 347, wo bezeichnenderweise weiter ausgeführt wird: „Seit dem 16. Jahrhundert stellten unter den Ratsherren [scl. von Lübeck] die Juristen neben den Junkern und den Kaufleuten die dritte Gruppe.“
Daß es aber zu dieser hier angesprochenen steigenden Bedeutung des Rechtswesens in Fragen des Verwaltungsrechts kam und weniger des humanistischen oder theologischen Rechtsdenken, erkennt man im Vergleich z.B. mit Luthers Rechtsdenken. Vgl. u.a. Krumwiede, Glaube und Geschichte, 61ff.
Zur steigenden Bedeutung des Beamten vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 218f.; Zur steigenden Bedeutung der Bildung allgemein in den Hansestädten vgl. Langer, Handel, Bildung und Gelehrsamkeit in pommerschen Seestädten

3 Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 150ff.

4 Ähnliche Beispiele gibt es auf für Italien: Der Jurist Coluccio Salutati begann als Notar und wurde schließlich Kanzler von Florenz. Vgl. Fumagalli, The Intellectual, 203

5 Gurjewitsch, The Merchant, 265, der weiters darauf hinweist, daß es deshalb keine Seltenheit war, wenn Söhne aus gesellschaftlich tragenden Familien die Universität besuchten. Nicht alle dieser so ausgebildeten Söhne kehrten dann wieder zu den Handelsgeschäften zurück, sondern widmeten sich akademischen Berufen. Vgl. auch Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 170ff.

6 Ein Vergleich mit der süddeutschen Handelsmetropole Nürnberg macht das sehr deutlich: „Die erzkonservativen Nürnberger Patriziergeschlechter hatten [...] die Einführung römisch-rechtlicher Auffassungen hartnäckigen Widerstand geleistet, indem sie in der Ratsverfassung die Bestimmung durchsetzten, daß kein Doktor der Rechte Ratsmitglied werden durfte. Diese Diskriminierung brachte Pirckheimers Vater um den Ratssitz. Willibald Pirckheimer selbst mußte, um in den Rat gewählt zu werden, auf die Promotion verzichten. [...] Die von Celtes schon 1491 geforderte humanistische Poetenschule, auch Philosophenschule, die neben Latein und Griechisch auch Grammatik, Poesie und Rhetorik unterrichten sollte, konnte erst 1496 gegen den Widerstand der Geistlichkeit gegründet werden.“ (Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 231f.)

den Fernhandels- und Exportgewerbestädten des Ostseeraumes zwischen Elbe und Oder insgesamt 50 lateinischer Pfarr- und Kirchspielschulen.[1] Größere Städte unterhielten mehrere Schulen; in Stralsund und Greifswald je drei. Ende des 15. Jahrhunderts entstand dann ein neuer Schultyp, die deutsche Schreibschule, im Gegensatz zu den althergebrachten Lateinschulen.[2] Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden dann in den meisten der größeren Städte Gymnasien gegründet.[3]

Neuen Formen der (Aus-)Bildung stand man offen gegenüber; bereits relativ früh wurden auch Universitäten gründeten. 1419 wurde als erste die Universität Rostock gegründet; die Gründungen der anderen großen nordeuropäischen Universitäten erfolgte erst danach.[4] Die Universität in Greifswald wurde bereits rund 200 Jahre nach der ersten urkundlichen Erwähnung der Stadt gegründet: im Jahre 1456, und zwar nicht durch den Landesherrn, sondern von den Ständen und der Greifswalder Bürgerschaft unter ihrem Bürgermeister Heinrich Rubenow, einem Doktor des Römischen Rechtes.[5] Das Interesse an der Universität Greifswald war von Anfang an groß. - Besondere Beachtung fand die juridische Ausbildung, da ja „mehr und mehr von den städtischen Oberbeamten eine juristische Universitätsausbildung verlangt (wurde), und zwar weniger zur Ausübung ihrer auf die Verwaltung der Stadt selbst gerichteten Aufgaben, als um besser zur Verteidigung der städtischen Privilegien gegenüber den geistlichen und weltlichen Feudalgewalten mit entsprechender Kenntnis ausgerüstet zu sein“.[6]

Die Universität Greifswald nahm erst relativ spät, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Ideen des Humanismus auf;[7] Hörer in dieser Zeit war u.a. Johann Bugenhagen, der pommer'sche Reformator, der in Greifswald seine Lateinkenntnisse erwarb. Auch Ulrich von Hutten hielt sich vorübergehend in Greifswald auf. Zunächst den reformatorischen Ideen abgewandt - weshalb die Hochschulen in eine tiefe Krise verfielen -, öffnete sich die Universität doch ab 1534 den neuen Ideen. 1535 schlug Bugenhagen eine umfassende Reorganisation der

---

[1] Eine der berühmten Lateinschulen - allerdings der Reformationszeit - wurde von Johannes Bugenhagen im pommer'schen Treptow zwischen 1505 und 1521 geführt. Zur Schulbildung im Hoch- und Spätmittelalter allg. vgl. u.a. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 207ff.

[2] Dieser neue Schultyp entstand in allen bürgerlich geprägten Kommunitäten. In der Autobiographie Christoph Fürers d.Ä. (1479-1537) schildert dieser seine erste Ausbildung am Hl.-Geist-Spital zu Nürnberg in der dortigen Lateinschule, dann jedoch seine weitere Ausbildung bei einem deutschen Schreiblehrer namens Ruprecht Kolberger. Das ist bereits eine relativ differenzierte Schulung in spezialisierten Institutionen, wie sie den entwickelten Bedürfnissen der Kaufmannschaft entsprach. Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 73; Ewe, Das alte Stralsund, 172ff.

[3] U.a. in Stettin (1543), Stralsund (1560), Greifswald (1561), Stargrad (1633), Neustettin (1640). Vgl. Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 11

[4] Z.B. Löwen: 1425; Uppsala: 1477; Kopenhagen: 1478; Königsberg: 1544

[5] Vgl. O. Krause, Greifswald, in: Uecker (Hg.), Pommern in Wort und Bild, 138ff. u. v.a. V. Schultze, Die pommersche Hochschule, in: ebd., 145ff.; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 9
Greifswald hatte schon in den Jahren 1437 bis 1446 die Universität Rostock während deren Exil beherbergt. In den ersten Jahren der Universität Greifswald immatrikulierten sich etwa 550 Studenten - eine beachtliche Zahl! - aus Pommern, Mecklenburg und Brandenburg, aber zum Beispiel auch aus Skandinavien und Schlesien.

[6] Schildhauer, Hanse, 172. Vgl. zum Bildungswesen ebd., 178ff.; Haase, Bildungswesen, v.a. 201ff.

[7] Vgl. zum Einfluß des Humanismus in Pommern und besonders an der Universität Greifswald Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 64ff.

Hochschulen vor, konnte sich aber damit nur bedingt durchsetzen. Auf Anordnung des Herzogs Philipp I., in dessen Dienst Bartholomäus Sastrow später treten sollte, erfolgte 1539 die Reorganisation Greifswalds; besonderes Interesse zeigte daran der Praeceptor Germaniae, Philipp Melanchthon.[1] Am 16. November 1539 wurde sie als evangelische Universität mit sechs Lehrern und 88 Studenten neu eröffnet. Zum Theologieprofessor wurde der Generalsuperintendent Johannes Knipstro ernannt. Am 31. August 1547 bestätigte Philipp I. die neuen Statuten der Universität in Greifswald und 1558 wurde durch eine Versorgungsordnung die materielle Lage aus Einkünften von Kirchengütern sichergestellt.[2] Zu einer grundlegenden Neuordnung der Universität Rostock kam es hingegen erst 1563,[3] letztendlich auf Druck der großen Seestädte wie Hamburg, Lübeck, Bremen, Riga und Reval, die durch die Wiederbelebung von Rostock eine Abhilfe für ihren Pfarrermangel zu erreichen hofften.[4]

Es ist deshalb klar, warum Sastrow zunächst ab 1538 in Rostock studierte und dann ab 1541 an die Greifswalder Alma Mater wechselte. 1538 lag die Greifswalder Hochschule noch in einer tiefen Krise, weshalb Sastrow an die nächstgelegene Hochschule an der Ostsee ging, die sich in den anderen großen Hansestädten großer Beliebtheit erfreute: Rostock, wo er auch mit wittenbergisch geprägten älteren Semestern und Universitätslehrern zusammentraf.[5] Als jedoch die Neuorganisation Greifswalds gerade abgeschlossen war und zu greifen begann, wechselte er an die weit modernere Greifswalder Hochschule, an der allerdings die Lebenshaltungskosten relativ hoch waren.

Im Frühjahr 1542 mußte Sastrow wegen der speziellen Familiensituation das Studium aufgeben. „Er nützte indes Zeit und Möglichkeiten, aus freien Stücken sein Wissen zu erweitern und seinen Geist zu schulen.“[6] „Zur Gelehrsamkeit seiner Zeit fehlten ihm nicht nur das Studium einer bestimmten Fakultät, sondern auch beispielsweise die Kenntnis des Griechischen. Seine Lektüre der lateinischen Klassiker war lückenhaft [...]. Jedoch verdankt er seinem Studium, gemessen am protestantischen Bildungsideal der ersten Jahrzehnte nach der Reformation - ausgeprägt im Melanchthonschen Lehrtypus - eine gute Allgemeinbildung.“[7] Sastrows lateinischen Studien waren aber sicherlich intensiver, als sich aus seiner

---

[1] Vgl. Haase, Bildungswesen, v.a. 204f. Auch die Reform der Leucorea, der Hohen Schule zu Wittenberg, lag Luther und v.a. Melanchthon am Herzen.(Hierzu vgl. Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 165ff.)

[2] Die enge Bindung der Pommernherzöge zur evangelischen Bildung wird auch an ihrer Bildungslaufbahn deutlich: So begann Ernst Ludwigs Ausbildung an der Universität Greifswald ab 1558, setzte von 1563 bis 1565 seine Studien in Wittenberg fort, wo er sogar im Hause Martin Luthers Wohnung nahm.

[3] Drei Jahre studierte Sastrow in Rostock, wo er über Cicero, Terenz und die Dialektik Mollers, einem bedeutenden katholischen Theologen und Gegner der Reformation, hörte, was bezeichnend für die Situation in Rostock in jenen Jahren ist.

[4] Vgl. Haase, Bildungswesen, v.a. 207

[5] Z.B. hörte Bartholomäus Sastrow bei Arnold Burenuius (1485-1566). Vgl. den Art. von Nordhoff in der ADB

[6] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 12

[7] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 13

Autobiographie entnehmen läßt;[1] so kann er beispielsweise auf Latein Unterhaltungen führen. Sastrow selbst sagt rückblickend über sein Bemühen und seinen Erfolg, er habe sich *„in der Schreiberei [...] dermassen jngerichtet an vnnd zugenommen, das jch vor andern Leuten dienen vnnd mehr vor mich bringen konnen, als mannicher Doctor gethan hatt. Ich hab aber auch daneben in mennicherlei Gefahr mich begeben vnnd grosse Arbeit Tag vnnd Nacht ertragen mussen, wie solliches disse gantze Historia viellfaltig zeuget.“*[2]

Typisch für den Humanismus war auch der Bildungsanspruch Bartholomäus Sastrows, der auch durch den notgedrungenen Studienabbruch besonders ausgeprägt gewesen sein wird. Als er beim Johanniterkomtur in Dienst stand, bildete er sich dort selbständig weiter, so daß der Komtur etliche Male scherzhaft zu ihm sagte: *„bei mihr soltu kein Doctor werden“.*[3] - Als Dreißigjähriger besuchte er dann noch einmal - unter Spott seiner Verwandten und Bekannten - die Greifswalder Universität.[4] Sastrow hatte mit seiner Fachausbildung und seiner Berufspraxis des Juristen eine durchaus zukunftsträchtige Ausbildung. Die Notars- und Anwaltspraxis, die Sastrow ab den fünfziger Jahren in Greifswald führte, verhalf ihm zum Rückhalt vieler einflußreicher Bürger und Landadeliger. Deren Unterstützung mag er wohl seinen raschen Aufstieg innerhalb Stralsunds Bürgerschaft zu verdanken haben; auch die Abfassung seiner Autobiographie wäre ohne diese Ausbildung und die damit verbundenen Fertigkeiten schwerlich möglich gewesen.

Exkurs: Das reformatorische Interesse an Schulbildung

Luther zählt in seiner Schrift „An die Ratsherren aller Stände deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ aus dem Jahre 1524 drei Gründe auf, warum Schulen einzurichten sind: Zum ersten (1.) beklagt Luther den Verfall des Schulwesens, obwohl doch in Bezug auf Jes. 40, 6ff. Luther ausführt, daß der Geist Gottes durch das Wort der Welt offenbar werde. Erst durch das Wort könne man das Evangelium erkennen. Typischerweise stellt Luther die Frage wieder in einen eschatologischen Zusammenhang: Zuerst „fur er [scl. der böse teuffel] zu und breyttet seyne netze aus, richte soliche klöster, schulen und stende an, das es nicht möglich war, das yhm eyn knabe het sollen entlauffen on sonderlich Gottis wunder. Nu er aber sihet, das dise stricke durchs Gottis wort verraten werden, feret er auff die ander seytten und will nu gar nichts lassen lernen. Recht und weyslich thut er abermal fur seyn reych zuerhallten, das yhm der junge hauffe ja bleybe“.[5]

Schon hier sieht man deutlich, daß es Luther um die ganze Gemeinde geht, daß jeder das Wort Gottes verstehen soll; und das bleibt Luthers Grundsatz die ganze Schrift hindurch, auch wenn er später scheinbar Gegenteiliges sagt. „Ausdrücklich rechtfertigt er [in der Schrift

---

[1] Es finden sich in Sastrows Autobiographie kaum Zitate aus den Klassikern, wie das bei manchen seiner - humanistisch geprägten - Zeitgenossen üblich ist, z.B. bei Siegmund von Herberstein (1486-1566). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 202

[2] Sastrow [Mohnike] II, 665

[3] Sastrow [Mohnike] I, 300

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] III, 22

[5] WA XV, 29, 23-29

„Wider die himmlischen Propheten“] die Illustration der Lutherbibel und wünschte sich aus denselben pädagogischen Überlegungen auch die Ausmalung der Kirchen mit biblischen Motiven.“[1] Ziel bleibt das Allgemeine Priestertum, der Weg dahin geht nur nach Luther über die Obrigkeit, wie noch zu zeigen sein wird.

Der Zweite Grund liegt für Luther jetzt recht pragmatisch im Ausnützen der gegebenen Möglichkeiten. „Denn Gott der allmechtige hatt für war uns deutschen ietzt gnediglich daheymen gesucht [...] Ists nicht fur augen, das man ietzt eynen knaben kan ynn dreyen jaren zu richten, das er ynn seynem funfftzehnden odder achtzehnden jar mer kan, denn bisher alle hohen schulen und klöster gekund haben?“[2] „Denn das sollt yhr wissen, Gottis Wort und gnade ist ein farender platz regen, der nicht wider kompt, wo er eyn mal gewesen ist.“[3] - „Die dritte ist wol die allerhöhist, nemlich Gottis gebott, der durch Mose so offt treibt und fodert, die elltern sollen die kinder leren.“[4] Prinzipiell ist die Bildung damit Aufgabe der Eltern, also: „Was gehet das die radherrn und oberkeyt an?

Ist recht geredt, ja: wie wenn die elltern aber solchs nicht thun? Wer solls denn thun? solls drumb nach bleyben und die kinder verseumet werden? Wo will sich da die oberkeyt und Rad entschuldigen, das yhnen solchs nicht sollt gepüren?

Das es von den elltern nicht geschicht, hat mancherley ursach. Auffs erste sind etliche nicht so frum und redlich, das sie es thetten, ob sie es gleich kundten. [...] Auffs ander, so ist der grössest hauffe der elltern leyder ungeschickt dazu und nicht weys, wie man kinder zihen und lernen soll.“[5]

Die Schwächen - hier eben in Bezug auf die Bildung - der Gesellschaft werden im dritten Punkt knapp umrissen: „Auffs dritte, ob gleich die elltern geschickt weren und wölltens gerne selbs thun, so haben sie für andern geschefften und haus hallten widder zeyt noch raum dazu, also das die not zwinget, gemeine zuchtmeyster für die kinder zu hallten, Es wöllte denn eyn iglicher für sich selbs eynen eygen hallten, aber das würde dem gemeynen man zu schwere, und würde abermal manch feyn knabe umb armuts willen verseumet. [...] Darumb wills hie dem Rad und der oberkeyt gepüren, die allergrössesten sorge und fleys auffs junge volck zu haben. Denn weyl der gantzen stad gutt, ehr, leyb und leben yhn zu trewer hand befolhen ist [...].“[6] - Interessant ist, daß für den Aufbau eines Schulwesens in erster Linie die städtische Obrigkeit - der Rat - gemeint ist, was darauf hindeutet, daß das Schulwesen ein städtisches Phänomen war.

„‚Ja’, sprichstu aber mal, ‚ob man gleich sollt und müste schulen haben, was ist uns aber nütze, lateynisch, kriechisch und ebreyisch zungen und andere freye künste zu leren? [...]’“ Zum einen: „Die künste und sprachen, die uns on schaden, ja grösser schmuck, nutz, ehre und trumen sind beyde zur heyligen schrifft zuverstehen und welltlich regiment zu füren“, zum anderen, „wenn keyn anderer nutz an den sprachen were, sollt doch uns das billich erfrewen

---

[1] Brecht, Luther II, 166

[2] WA XV, 31, 9-16

[3] WA XV, 32, 6ff.

[4] WA XV, 32, 15f.

[5] WA XV, 33, 25-34, 11

[6] WA XV, 34, 14-26

und anzünden, das es so eyn edle feyne gabe Gottis ist“.[1] Der wichtigste Grund liegt also darin, daß erst mit den Sprachen das Evangelium verständlich wird, „wie wol das Euangelion alleyn durch den heyligen geyst ist komen und teglich kompt, so ists doch durch mittel der sprachen komen und hat auch dadurch Zugenommen, mus auch da durch behallten werden. [...] Niemant hat gewust, warumb Gott die sprachen erfür lies komen, bis das man nu allererst sihet, das es umb des Euangelio willen geschehen ist, wilchs er hernach hat wöllen offinbarn und da durch des Endchrists regiment auffdecken und zu stören.“[2]

Das reformatorische Interesse an Schulbildung bewirkte einen sprunghaften Anstieg des Schulwesens, das gleichermaßen auch die Mädchen- und Frauenbildung umfaßte.[3]

---

1 WA XV, 36, 6-22

2 WA XV, 37, 4-14

3 Vgl. u.a. Brokmann-Nooren, Weibliche Bildung, 21ff.; Kammeier-Nebel, Sastrow 53

II.2. „... aus dem Gesellen Stande, auch dem furstlichen Dienste ...“

Es entspricht durchaus der menschlichen Erfahrung, daß die Jugendjahre besonders prägend für einen Menschen sind, ihn deshalb in der Reflexion auch besonders beschäftigen. Was die persönlichen Teile der Autobiographie Sastrows betrifft, entspricht das durchaus auch dem großen Umfang des Ersten Teiles seiner Autobiographie. Zwar ist der Zweite Teil noch umfangreicher, das ergibt sich allerdings aus den breiten Einfügungen verschiedener Dokumente oder Verhandlungsschriften, die zumeist in lateinischer Sprache den Text bereichern. Außerdem steht er dem Ersten Teil an der Vielfältigkeit und Farbigkeit der Schilderungen nach.

Der Zweite Teil der Autobiographie beschäftigt sich dabei mit den Jahren 1546 bis 1550, also in Relation zum Ersten Teil mit einer kurzen Zeitspanne; *„[...] wie ich in meines G.F. vnnd Herrn Hertzog Philipsen Dienst kommen, das ich darin erstlich des Churfursten von Sachssen, volgendes der Keyserl. Maytt. Lager [...] geuolgt, auch in mennicherlei Halsesgefahr geraten, aber durchaus wunderbarlich erloset; auf dem grossen Reichstage zu Augßburg von Anfang bis zu Ende liegen, vnnd von dannen dem Keyserlichen Houe ins Niederlandt folgen mussen. Vmb wolliche Zeit vnnd wollicher Gestalt das Keyserl. Cammergericht zu Speir besetzt vnnd widerumb angangen ist. Wie ich von beiden Hertzogen zu Pommern bin zum Solliciator ans Keyserl. Cammergericht bestelt worden, vnnd dan, wie ich mich des Hoffdiensts entschlagen vnnd zum Grypswalde niedergelassen hab.“*[1]

Im Dienste der Herzöge von Pommern-Wolgast[2]

Nach der Rückkehr von Rom nach Deutschland im Herbst 1546 stellt er sich in den Dienst der Herzöge von Pommern-Wolgast; sein Motiv ist gut bürgerlich: er denkt an seine Zukunft, der Kanzleidienst soll ihm die nötige finanzielle Grundlage für eine spätere Familiengründung schaffen.[3] Pommern wurde in der Zeit, in der Sastrow in der herzoglichen Kanzlei arbeitete, gemeinsam regiert.[4] Im gleichen Jahr wurde er schließlich auch Notar in der fürstlichen Kanzlei

---

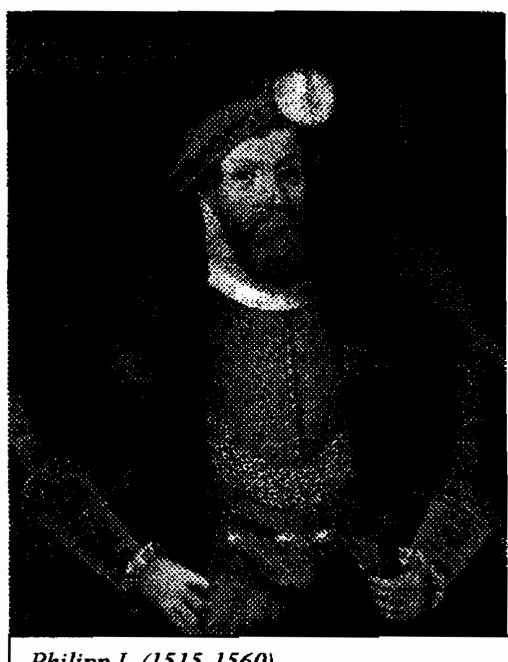
[1] Sastrow [Mohnike] II, 3

[2] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 19f.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 4

[4] Das reichsunmittelbare Pommern wurde 1532 und 1541 erneut geteilt, wieder entstanden Teilherzogtümer mit Namen Pommern-Wolgast und Pommern-Stettin. Von 1532 bis 1625 war das Hzm. Pommern in die Hzm. Wolgast im Westen und Stettin im Osten getrennt. Die beiden Herzogtümer wurden aber gemeinsam regiert, erst 1569 - nach Bartholomäus Sastrows Weggangs aus der herzoglichen Kanzlei - wurden wieder zwei getrennte Regierungen eingerichtet.
Zusammen mit seinem Bruder Bogislaw XIII. regierte er ab 1567 das Herzogtum Pommern-Wolgast. Da Barnim IX.1569 in Stettin der Regierungssorgen müde geworden war und abdankte, stand den fünf Söhnen Philipp I. das ganze Herzogtum Pommern zur Verfügung. Mit Zustimmung der Stände auf dem Landtag Ende

Herzog Philipps I. in Wolgast - seit 1295 die Residenz der Herzöge von Pommern-Wolgast -, wo man den jungen Mann zu außerordentlich anspruchsvollen Geschäften verwendete.



Philipp I. (1515-1560)



M. Merian, Wolgast - Schloßinsel und Schloß

Die Pommernherzöge suchten in diesen Jahren einen regen Ausbau und die dementsprechende Darstellung ihrer Herrschaft. Philipp I. erbaute in Wolgast ein Schloß und 1546 zu Ueckermünde die Burg zu einem prächtigen Renaissanceschloß aus. Den im Kern mittelalterlichen Bau des Schlosses ließ Herzog Philipp 1546 bis 1551 als vierflügelige Anlage erneuern. Diese Bautätigkeit geschah also gnau in jenen Jahren, in denen Sastrow im herzoglichen Dienst stand. - 1557 ist das fürstliche Schloß zu Wolgast wegen eines betrunkenen Beckers abgebrannt. Außerdem war Philipp I. von Pommern-Wolgaster bestrebt, das zerrüttete Gerichtswesen zu ordnen und Handel und Verkehr zu heben. Das Wolgaster Schloß der Pommernherzöge, im Mittelalter auf einer Peene-Insel entstanden, war seit Kriegszerstörungen in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Ruine und wurde 1843 abgetragen.[1] - Diese Aufbruchstimmung kam Sastrow zugute.

Es war dies eine schwierige Zeit, in der - dem Zuge der Zeit insgesamt entsprechend -[2] die Diplomatie ganz besonders wichtig war: 1530 hatte sich der Schmalkaldische Bund begründet. 1546 kam es dann zum Schmalkaldischen Krieg. Nach der Niederlage des Schmalkaldischen Heeres 1547 standen kaiserliche Truppen in ganz Norddeutschland. Die Situation entspannte sich für die norddeutschen Souveräne wie Städte nach der Schlacht von Drakenburg im Mai 1547, in der Karls Truppen geschlagen werden konnten. Der Weg zu einem Frieden war damit frei, auch wenn er durch die norddeutschen Territorien schwer erkauft werden mußte. Religiöse Zugeständnisse wurden zwar seitens der kaiserlichen Seite gefordert - und man mußte ihnen auch teilweise nachgeben -, in realiter aber kaum durchgeführt.[3] „Nach der Auflösung des Schmalkaldischen Bundes bestand die Hauptaufgabe der pommerschen Räte in

---

Mai 1569 in Jasnitz (Erbvertrag vom 25. Juli 1569) einigten sie sich folgendermaßen: Johann Friedrich übernahm die Regierung in Pommern-Stettin und Ernst Ludwig die in Pommern-Wolgast.
Vgl. Mantzke, Die Fürstenhäuser, 61ff.; außerdem Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 11; Witte, Geschichte Vorpommerns, 48f.

[1] Vgl. Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 65

[2] Vgl. u.v.a. Stratenwerth/Rabe, Politische Kommunikation und Diplomatie; Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 25f.

[3] Für Lübeck vgl. Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 392 u. 412ff. und für Hamburg vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 98ff.

der Versöhnung ihrer Fürsten mit dem erzürnten Kaiser, und Sastrow bekam in dieser heiklen Angelegenheit gewöhnlich die gefährlichsten Aufträge.“[1] In dieser Zeit aber verstand es Sastrow, sich Einblick in wichtige Papiere zu verschaffen, Abschriften von Reden, Beschlüssen und Akten zu sammeln und damit sich einen guten Überblick über die politischen Geschehnisse seiner Zeit zu erarbeiten.

Er wurde auch bald als Sekretär einer Gesandtschaft herzoglich pommer'scher Räte an den Kaiser zugeteilt. In dieser Funktion gelangte er nach Böhmen und Sachsen und konnte am Geharnischten Reichstag in Augsburg der Jahre 1547/48 teilnehmen. Er bewährte sich darüber hinaus auch auf einer Reise in die Niederlande, so daß er zum pommer'schen Geschäftsträger beim Kammergericht in Speyer ernannt wurde; hier spielte seine lange Erfahrung mit dieser Behörde wohl eine wichtige Rolle. Spätestens seit dem Dienst in der pommer'schen Kanzlei in Wolgast - wenn nicht bereits seit seiner Ausbildung beim Kammergericht - kannte Sastrow das Hochdeutsch als Amtssprache; „seit Anfang der 30er Jahre [...] war das Hochdeutsch in beiden Kanzleien die amtliche Schriftsprache“.[2]

Pommer'scher Geschäftsträger beim Kammergericht in Speyer

1548 wurde Bartholomäus Sastrow - er ist gerade 28 Jahre alt - von den Herzögen Philipp I. und Barnim XI. von Pommern zum herzoglich-pommer'sche Geschäftsträger (Sollizitator) beim Kammergericht im Bistum Speyer, der obersten Gerichtsbehörde des Deutschen Reiches, bestellt. Er hatte hier überdies die Möglichkeit, den noch immer anhängigen Rechtsstreit seiner Eltern fortzuführen. Von Speyer aus unternahm er mancherlei Reisen, so auch nach Basel und in die Niederlande. Er besuchte auch den großen Kosmographen seiner Zeit, den in Basel lebenden Sebastian Münster,[3] was seine umfassenden Interessen nur unterstreicht. Die Autobiographie verrät, daß Sastrow auf seinen Umgang sichtlich stolz ist.[4] Einen Brief Münsters hob Sastrow zusammen mit einem Brief Luthers auf.[5]

Gewissermaßen kehrte sich mit seiner Verwendung in Speyer jetzt das Schicksal Sastrows um: War er das erste Mal gezwungenermaßen und unter negativen Vorzeichen nach Speyer gekommen, so wurde ihm gerade diese Erfahrung nun zum Vorteil. Seine Verwendung im diplomatischen Dienst begründete sicher auch seinen späteren Erfolg in Greifswald und v.a. in Stralsund. 1550 nahm er dann seinen Abschied vom Hof, um zu heiraten. - Damit sind Bartholomäus Sastrows Lehr- und Wanderjahre beendet. Mit seiner Eheschließung beginnt seine „bürgerlich“-seßhafte Lebenszeit.

---

[1] Beyer-Fröhlich, Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation, 187

[2] Heyden, Niederdeutsch als Kirchensprache, 190. Zur Neuordnung der Landesverwaltung vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 123ff.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 611

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 614f. u.ö. Er betont andernorts auch seine Bekanntschaft mit dem Theologen Musculus, vgl. Sastrow [Mohnike] II, 92f. u.ö.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 612

Sastrows Formung durch die juristische Ausbildung[1]

Im Rahmen seiner Berufstätigkeit erfuhr Sastrow eine Erweiterung seines Horizontes, der seine schulische und akademische Bildung ergänzte. Das formalorientierte juridische Denken schulte seinen Intellekt wie auch seine Fähigkeiten zu einer systematisch strukturierten Aufarbeitung, wie sie sich auch beim umfangreichen Stoff seiner Autobiographie findet. Wie sehr er sich als Verwaltungsjurist fühlte, erkennt man auch an den kanzleitechnischen Ausführungen, die immer wieder seine Autobiographie durchdringen.[2]

Das Hochdeutsch, das dem gebürtigen Pommern zunächst unbekannt war, eignete er sich höchstwahrscheinlich während seiner zwei Jahre in Speyer an. Der Dienst bei den pommer'schen Herzögen bot für ihn die Gelegenheit der politischen Weiterbildung und des Sammelns von Erfahrungen. „Die Wirren und Verheerungen des Schmalkaldischen Krieges, die Zustände im kaiserlichen Heerlager, den Reichstag von Augsburg 1547/48 erlebte er mit dem Bewußtsein, ein denkwürdiges Stück Geschichte als Augenzeuge verfolgen zu können.“[3] - Er erlebte in kritischer Auseinandersetzung Karl V., Philipp II. von Spanien, Ferdinand I., Philipp von Hessen und Moritz von Sachsen; er studierte und sammelte Dokumente.

Persönlicher Horizont durch Reisen

Ein Grund seines doch recht weiten Horizontes sind sicherlich seine weiten Reisen. Sie hatten private und berufliche Gründe. Die weitaus meisten waren aber beruflicher Art. Diese ausgedehnte Reisetätigkeit[4] bestimmte zeitlebens Sastrows Leben; besonders ausgeprägt war diese aber in seiner ersten und zweiten Lebensphase bis zu seiner Seßhaftwerdung durch Heirat zunächst in Greifswald, dann in Stralsund.

Reisen lagen durchaus im Zuge der Zeit; Kavalierstouren waren durchaus üblich.[5] Peter Casal (?-1612) wie auch Stephan Engl (1598-1640/41) hinterließen ihre Reisebeschreibungen.[6] Gerade Casals Reisebeschreibungen geben Aufschluß über die Bedeutung von Reisen. Er begründet seine Reisetätigkeit im Vorwort seiner Schrift damit, „daß es selbst für *gemaine personen* nicht unrühmlich sei, sich in andere Länder zu begeben und sich etwas anzusehen, so daß es auch Fürsten zu ‚lobwürdiger gedächtnuss' gereichen müsse, wenn sie den Zustand verschiedener ‚nationen' in Erfahrung bringen. Dies könne ihnen bei ihrer Regierungstätigkeit behilflich sein.“[7] Eine intensive Reisetätigkeit war gerade für das aufstrebende Bürgertum und

---

[1] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 14f.

[2] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] I, 283, 289f. u.ö.

[3] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 15

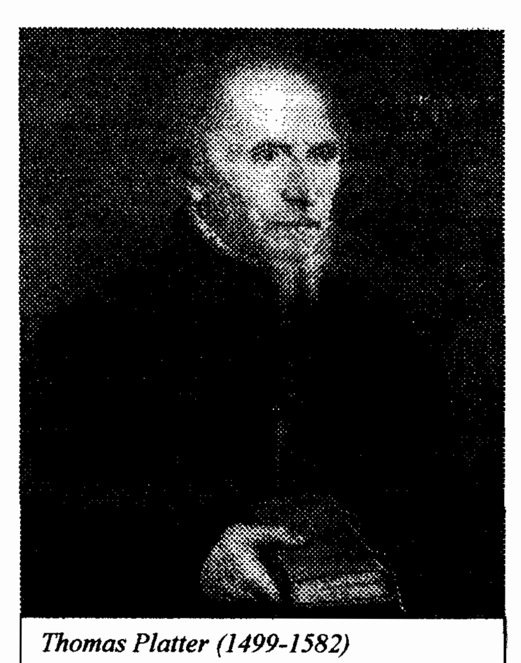
[4] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 38ff., wo Sastrows Reistetätigkeit unter den verschiedensten Gesichtspunkten aufgearbeitet wird (Anlässe, Verkehrsmittel, Unterkünfte, Erschwernisse des Reisens, Reisegefährten, Reisegeschwindigkeit, Reisebeobachtungen).

[5] Vgl. z.B. die Reisebeschreibung von David Engl (1572-1629). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 572ff.

[6] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 445ff. u. 738ff.

[7] Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 451

den niederen Adel des Spätmittelalters, v.a. aber der beginnenden Neuzeit typisch und symptomatisch. Georg von Ehingen (1428-1508) berichtet in seiner Autobiographie davon, ebenso wie Sebastian Schertlin von Burtenbach.[1] Gehört erster zum alteingesessenen Adel, ist zweiterer schon ein Vertreter jener Bürgerlichen, die den steilen Aufstieg zum Adligen durch persönlichen Erfolg erreichen konnten. Augenscheinlich ist die weite Reisetätigkeit in den bürgerlichen Autobiographien der Zeit: bei Christoph Fürer d. Ä. (1479-1537), Johannes von Soest (1448-1506) oder Lucas Rem (1481-1542), der in der Einleitung seiner Autobiographie sogar von „fil und gros Raysens“ spricht.[2]



Thomas Platter (1499-1582)

Reisen ließen am Geschehen teilhaben, an der Gegenwartsgeschichte. Das gilt für Bartholomäus Sastrow genauso wie bspw. für Hugo Blotius (1534-1608), Christian Kirchmair (1535-1608) oder Sigmund Hager (1547-1617?).[3] Reisen stellten Sastrows Lebensgeschichte gewissermaßen in einen europäischen Horizont und bedingten für Sastrow notwendige persönliche Positionierungen; auch im Bereich der Religion. Durch seine Reisetätigkeit erfuhr Sastrow viel von den Zuständen auch der großen Politik. Während der Schmalkaldische Krieg ausbrach, wanderte Sastrow mit seinem Weggefährten von Rom Richtung Norddeutschland, und hatte dabei übergenügend Kontakte zu den Soldaten der verschiedenen Lager.[4]

Wie sein Zeitgenossen Thomas Platter zeichnet sich Sastrow vornehmlich durch seinen Lerneifer aus; egal, ob er auf einem Reichstag als Schreiber agiert oder als Tourist in Italien. Dabei ist er weniger theoretisch als praktisch orientiert - Stubengelehrter ist Sastrow auf keinen Fall. Dennoch war Reisetätigkeit durchaus auch mit einem humanistischen Bildungsanspruch verbunden. Deutlich wird das beim schon erwähnten Hugo Blotius. Er reiste auf den Spuren der antiken Geschichte und Literatur.[5] Das kann für Sastrow nicht behauptet werden; seine Reisen waren üblicherweise zweckorientiert. Aber Sastrow war dabei humanistischen Interessen durchaus aufgeschlossen und an Bildungsinhalten interessiert. Politische Bedeutung und geschichtliche Vergangenheit interessierten Sastrow. So machte er einen Umweg, um die Kaiserstadt Aachen zu sehen, *„von Carolo Magno erst zu bauwen angefangen, der auch seine furnembste Haushaltung zu Achen gehapt, dar der Konigliche*

---

[1] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 21ff. u. 187ff.

[2] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 73ff., 81ff. u. 102ff.

[3] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 294ff., 308ff. u. 366ff.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 372ff.

[5] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 301

Stull vnnd ein Keyser seine erste Cronunge, wen er zu Franckfurt erwelt, entpfunge [...]“.[1] - An zahlreichen anderen Städten oder bedeutenden Orten erweitert Sastrow sein Weltbild.[2]

Das Mittelalter war bei allen damit verbundenen Schwierigkeiten europaweit mobil gewesen; die Straßen waren dabei das wichtigste Kommunikationsmittel.[3] Der Handel erfaßte praktisch die gesamte damalige Welt, die Mobilität war für den Erhalt der Herrschaftsstrukturen unabdingbar notwendig. Handelsreisende, Vaganten und vagierende Studiosi durchstreiften die europäische mittelalterliche Welt.[4] In eigenartiger Ambivalenz zum ortsgebundenen Mönchsleben verstand das Mittelalter den Menschen als Homo viator. Der Reisebericht im eigentlichen Sinne des Wortes wird metaphorisch verknüpft mit einer Autobiographie, der Reisebeschreibung des Lebens. Dieses Motiv findet sich bspw. bei Siegmund Hager[5] genauso wie bei Johannes Butzbach (1477-1516) in seinem „Odeporicon“. Nur bis zum zweiten Buch ist das Werk ein Reisebericht im engeren Sinne; mit dem dritten Buch wird es Autobiographie. „Der Übergang vom Erzählen seiner Reise zum Verstehen des eigenen Lebens erfolgt für Butzbach fast unmerklich.“[6]

Beim Reisen ergibt sich in vielen Fällen ein Heimatverlust gleichermaßen wie der damit verbundene Erkenntnis- und Identitätsgewinn nicht zuletzt durch die Begegnung mit dem Fremden;[7] was etliches später Montesquieu in seinen Persischen Briefen literarisch und kultur- wie gesellschaftskritisch verarbeiten wird.[8] Jeder Aufbruch ist immer gleichzeitig auch ein Bruch, eine Zäsur, die Rückkehr das Wiedergewinnen der Heimat - Sastrow erobert und gewinnt seine Heimat wieder bei seiner Rückkehr nach Greifswald und seine Hochzeit und endgültig als Bürgermeister von Stralsund. In der Fremde relativiert sich das Eigene, bekommt aber auch einen besonderen Wert; Standpunkte konstituieren sich, Identität bildet sich aus. Doch er erlebt dabei auch, daß die engere Heimat eingebettet ist in einen größeren geographischen, gesellschaftlichen und historischen Zusammenhang.[9]

Sastrow hat in ausgiebiger Weise praktisch das gesamte Reichsgebiet bereist, auch die Niederlande und große Teile Italiens.[10] - Die meisten seiner Reisen hatten berufliche Gründe. In den Jahren 1546 bis 1548 nahm Bartholomäus Sastrow an verschiedenen Gesandtschaften

---

1 Sastrow [Mohnike] II, 579

2 Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 48ff.

3 Vgl. Csendes, Straßen des Mittelalters; Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 22ff.

4 Vgl. u.a. Trauner/Berger, Bedeutung der Tiere für den Aufbau, die Organisation und die Verwaltung der mittelalterlichen Herrschaftssysteme

5 Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 375f.

6 Beriger in seinem Nachwort zur Ausgabe Butzbachs Odeporicons, 297

7 Vgl. Dressel, Histor. Anthropologie, 123ff.

8 Vgl. Geulen/Blanke, Aufhebung der Geschichte durch Reisen

9 Vgl. Schmale, Kulturtransfer, o.S.

10 Eine Zusammenschau seiner verschiedenen Reiseziele in: Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 38

nach Böhmen, Sachsen und den Niederlanden teil. Das war in jenen Tagen durchaus üblich, wie bspw. die Aufzeichnungen von Siegmund von Herberstein zeigen.[1]

Auch die Italienreise hatte Sastrow zum Großteil per pedes, auf den *„Apostelpferden“*, wie er selbst sagt,[2] getan. Ein auffallendes Detail am Rande ist die im krassen Gegensatz zur Zeitgeschichte stehende Ehrlichkeit der Wirte! Doch ganz abgesehen davon müssen Reisen äußerst beschwerlich gewesen sein: Neben der Länge der Reisen und den Unbillen der Witterung hören wir von Läuseplage, von wilden Tieren, von Dieben und Raubmördern, ganz abgesehen von der Gefahr, in Kriegswirren hineinzugeraten.[3]

Sastrow führte während seiner Reisen offenbar ein recht genaues Tagebuch; mündlich und schriftlich sammelte er Informationen. In Rom kaufte er sich auf Rat eines Bekannten ein Exemplar der „Mirabilia Romae“ und benutzt es bei der Besichtigung Roms.

Sastrows größtes Interesse auf seinen Reden galt aber der Kontaktnahme. „Konzentriert nahm er Ereignisse des Zeitgeschehens auf, deren Zeuge er wurde, z.B. die Verheerungen des Schmalkaldischen Krieges. Den blutigen Spuren der plündernden, vergewaltigenden, folternden, tötenden spanischen Soldateska begegnete er auf seinem Zug mit dem kaiserlichen Heer allenthalben von Halle bis Augsburg (1547). Kurz nach der Schlacht von Mühlberg führte sein Weg am Kampfplatz vorbei und folgte den kriegerischen Verwüstungen bis Wittenberg.“[4] Auf seinen Reisen suchte er ganz bewußt immer wieder die Gesellschaft interessanter und gelehrter Männer. So besucht er eben beispielsweise Sebastian Münster in Basel,[5] von Speyer per pedes reisend, nur um ihn kennen zu lernen. Wenig später befindet er sich schon wieder in Antwerpen.

---

[1] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 193ff.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 615 u.ö.

[3] Die Überlegungen des Wiener Soziologen Roland Girtler haben gezeigt, daß die Erlebnisse beim sozial niederen Herumziehen, was die Einstellungen betrifft, in keinem Gegensatz zum Selbstverständnis der „feinen Leute“ steht. Vgl. u.a. Girtler, Feine Leute

[4] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 50

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 611

II.3. „... im Ehestande, ... ich zum Grypswalde gewont ...“

„Wie Sastrow im zweiten Theile seiner Autobiographie uns die größern Weltbegebenheiten der Jahre 1547 und 1548 vor das Auge gebracht, ja uns recht mitten in dieselben geführt hat, indem er selbst allmählich immer mehr in den Hintergrund trat, aus welchem er erst gegen das Ende, in den Jahren 1549 und 1550, wieder hervorkam, so beschränkt er im dritten Theile seines Werks sich ganz auf Gegenstände seiner Person und seines Vaterlandes.“[1]

Auch der Dritte Teil seiner Autobiographie umfaßt - wie der Zweite Teil - nur einen vergleichsweise kurzen Lebensabschnitt: die Jahre zwischen 1550 und 1555. Aber es ergeben sich hier klare inhaltliche Abgrenzungen: Mit seiner Heirat wird Sastrow nach langen Jahren seßhaft und geht einem bürgerlichen Beruf nach.[2] Außerdem stellt seine Heirat zweifelsfrei einen wesentlichen Einschnitt in seiner persönlichen Geschichte dar. Andererseits ergibt sich mit dem 1555 erfolgten Umzug nach Stralsund eine klare Grenze und der Beginn eines neuen Lebensabschnittes.

Heirat und Familiengründung[3]

Aus Sastrows Lebenserinnerungen spricht ein starkes Familienbewußtsein. Das gilt nicht nur für seine Vorfahren - mit denen er seine Autobiographie beginnt -, sondern auch für seine eigene Ehe; die Ehe stellt einen wesentlichen Einschnitt in seinem Lebenslauf dar.[4] Ohne eine Familiengründung ist eine Familientradition unmöglich - das Konzept einer Chronik bzw. eine Autobiographie bekommt deshalb erst durch eine Familiengründung Sinn,[5] und Sastrow widmet seine Autobiographie seinen Nachkommen. - Am Beispiel Luthers hat Erik Erikson herausgearbeitet, daß eine geordnete Fortentwicklung gerade durch eine Eheschließung eine besondere Qualität erhält; hier sieht Erikson die psychologische Begründung für die Hinwendung zu einer obrigkeitlichen Reformation.[6] Auf Sastrow umgelegt mag das bedeuten, daß durch seine Eheschließung und die Geburt seiner Kinder eine geordnete Entwicklung seiner Lebensumstände - und auch in seinem Arbeitsbereich - zu einem persönlichen Bedürfnis geworden sind.

---

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, [III]

[2] Die Erfahrung, daß eine Heirat die Lehr- und Wanderjahre beenden und in ein konsolidiertes Leben führen, teilt Sastrow z.B. mit Christoph Fürer d.Ä. (1479-1537) oder mit Johannes von Soest (1448-1506); vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 73ff. u. 81ff.

[3] Zum Thema „Familie“ vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 53ff.

[4] Zur Bedeutung der Ehe vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag I, 121ff.

[5] Vgl. auch dazu die Aussagen in der Chronik von Wolfgang Wagner (1550-1611). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 423ff.

[6] Vgl. Erikson, Young Man Luther, 230ff.

1550 reichte er auf jeden Fall seinen Abschied vom Hof ein und ehelicht seine Schwägerin Katharina Froböse - eine Schwester des Ratsherren Peter Froböse, Bürgermeister in Greifswald von 1559 bis 1580 -, mit der er einen Sohn Johann, der aber - 1593 - noch vor ihm starb,[1] und zwei Töchter hatte; ein viertes Kind muß früh verstorben sein.[2] - Die Namen seiner zwei Töchter waren Katharina und Amnestia.[3]



Katharina Luther, geb. von Bora wurde zu einer der bekanntesten Frauengestalten des 16. Jahrhunderts

Nun stellen Namen eine „spezifische Ausdrucksform von Kultur“ dar, wobei im Spätmittelalter und wohl auch unter besonderem Einfluß der Reformation ein Schwund der Heiligennamen zu bemerken ist. In der Reformation versuchte man sehr bewußt, durch die Namensgebung einen besonderen Persönlichkeitsbezug auszudrücken.[4] Während der Name „Katharina“ - ein in der Zeit durchaus beliebter Name - in der Familie Sastrows häufig vorkommt und „Johann“ an Sastrows verstorbenen Bruder erinnert und deshalb beide der Familientradition entsprechen,[5] fällt der Name „Amnestia“ aus dem Rahmen. Er gehört nicht in die Familientradition, und seine Wahl deutet auf einen persönlichen Bezug hin. Der Name kommt vom Griechischen[6] - das Bartholomäus Sastrow nicht beherrschte! - „ἀμνηστία“ und bedeutet nach Gemoll im Deutschen soviel wie „Vergessen begangenen Unrechts, Verzeihung, Amnestie“. Die Namensgebung war in dieser Zeit oftmals inhaltlich bestimmt;[7] das scheint auch hier der Fall zu sein. Es wird aber nicht deutlich, welche Gründe das Ehepaar Sastrow zu dieser auffälligen Namenswahl bewogen haben; naheliegend wäre wohl ein Zusammenhang mit dem Totschlag Bartholomäus Sastrows Vaters zu sehen. Mit dem Seßhaftwerden in Greifswald, der Eheschließung und der Familiengründung hat Sastrow nach dem erzwungenem Verlassen Greifswalds - und später auch Stralsunds - wieder zu seiner eigentlichen heimatlichen Existenz zurückgefunden; die für ihn schwierige Vergangenheit ist damit „vergessen (gemacht), verziehen, bewältigt“. - Das ist ja auch offenbar das große Thema seiner Autobiographie zumindest in den ersten drei Teilen.

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] III, 26 und Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 158f.

[2] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, nach 234

[3] Katharina Sastrow, verh. 1.) von Stein, 2.) Godtschalk
Amnestia Sastrow, verh. Klerike

[4] Mitterauer, System der Namengebung, 9f.

[5] Sastrows (erste) Ehefrau, geb. Froböse hatte diesen Namen ebenso wie seine Schwester, verh. Meyer. Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, nach 234

[6] Der Stowasser kennt das Wort im Lateinischen nicht.

[7] Vgl. z.B. Kaspar Hirsch (1538-1612/1617?) nannte seinen Sohn Siegfried. Für ihn kam darin - sehr bewußt - der lutherische Gnadenuniversalismus zum Ausdruck. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 322

Die Eheschließung war wie auch bei seinem Vater und Großvater sicherlich u.a. von materiellen und ständischen Gedanken begleitet, wie das im kaufmännischen Bürgertum üblich war. „Die Ehe wurde von dem rechnenden Kaufmann weitgehend als ein Geschäft betrachtet.“[1] ... und eine standesgemäße Hochzeit festigte oder förderte wohl auch erheblich die soziale Stellung. „Während die Kinder vermögender Kaufleute oft sehr jung verheiratet wurden, konnte zum Beispiel der Mehrzahl der Bergenfahrer erst im höheren Alter eine Ehe eingehen, wenn sie ein gewisses Vermögen erlangt hatten.“[2] - Wenn also Bartholomäus Sastrow erst im relativ hohem Alter von 30 Jahren heiratete,[3] so hängt das offensichtlich auch mit der finanziellen Situation der Familie Sastrow zusammen. Die Ehe bedeutete umgekehrt für ihn damit in doppeltem Sinne das Zurückfinden in eine bürgerliche Ordnung: einerseits kam er mit seiner Eheschließung in eine ehrbare Stellung in Greifswald, seiner Vaterstadt, andererseits bedeutete die Hochzeit auch die Überwindung der Familienkrise, unter deren Stern Sastrows Leben bislang gestanden war.

Sastrow fand seine Gemahlin Katharina Froböse - über seine Schwester Anna; sie riet ihm, ihre Schwägerin zu heiraten, und Sastrow, damals noch in Süddeutschland, überließ es seiner Schwester, die Verbindung zu knüpfen. Nach seiner Rückkehr nach Greifswald holte er das Einvernehmen seines Vaters ein - schriftlich, wie es einem Juristen ankommt. - „Von seelischen Beziehungen zwischen Mann und Frau wird nicht gesprochen.“[4] Daß Sastrow auch von seinen

---

[1] Schildhauer, Hanse, 108.
Zur Eheschließung Sastrows vgl. auch Kammeier-Nebel, Sastrow, 46

[2] Schildhauer, Hanse, 108. Vgl. Ewe, Das alte Stralsund, 117ff.

[3] van Dülmen, Kultur und Alltag I, 134 setzt das durchschnittliche Heiratsalter in jener Zeit bei Männern bei rund 27/28 Jahren an.

[4] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 58
Das Vorgehen entspricht durchaus der Zeit. Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag I, 137ff., der auch noch andere Beispiele bringt.
Interessanterweise gibt es von Luther wie auch von Katharina von Bora, die für die Verhältnisse des 16. Jahrhunderts aber eine sehr emanzipierte Ehe führten, einige Zeugnisse in dieser Richtung, wohl bedingt durch die oft hinterfragte Neuigkeit der „Priester“ehe, noch dazu zwischen einem Mönch und einer Nonne.
Bereits 1522 hat Luther seine Schrift „Vom ehelichen Leben“ herausgegeben; darin urteilte er noch durchaus kritisch und - aus heutiger Sicht - frauenfeindlich.
Am 21. Juni 1525 schrieb Luther - bereits verheiratet - an Amsdorf: „Denn ich liebe meine Frau nicht mit Leidenschaft, sondern aus Hochachtung“.
Sicher mußte sich Käthe erst an das Leben mit dem bisher eingefleischten Junggesellen gewöhnen. Bei Tische berichtete dieser: „Im ersten Jahr des Ehestandes hat einer seltsame Gedanken. Wenn er am Tisch sitzt, so denkt er: ‚Früher warst Du allein, nun aber bist Du selbander'; im Bette, wenn er erwacht, sieht er ein paar Zöpfe neben sich liegen, das er früher nicht sah.“
Die Nachschreiber der Tischreden fanden es auch für wert, Aussprüche Luthers wiederzugeben, in denen er mehr oder weniger im Ernst Käthes Redseligkeit, Eigenwilligkeit, Ungehorsam und selbst Säumigkeit aufgezeigt zu haben schien. Eine kleine Auswahl stammt aus den Jahren 1531 und 32: „Doktor Martinus lachte über seine Käthe [...] wegen (ihres) vielen Waschens und Geschwätzes; fragte, ob sie auch zuvor ein Vaterunser gebetet hätte, ehe sie so viele Worte wollte predigen.“ „Daß aber meine Frau den Garten gekauft hat, war ihr Werk und nicht meins. Es geschah gegen meinen Willen. Als ich (der Nachschreiber Konrad Cordatus) entgegnete, warum habt Ihr es ihr unfreiwillig erlaubt? Entgegnete er: Ich konnte ihre Bitten und Tränen nicht ertragen.“ „Wenn ich noch einmal freien müßte, wollte ich mir ein Weib aus Stein hauen; sonst habe ich verzweifelt an aller Frauen Gehorsam.“
Sie wußte sich auch schlagfertig ihrer Haut zu wehren.1532 stellte Luther bei Tisch als These auf: „Es wird noch dahin kommen, daß ein Mann mehr denn ein Weib wird nehmen. Entgegnet die Doktorissa selbst (wie sehen sie förmlich auffahren): Das glaub der Teufel! Sagt der Doktor: Ursach, Ketha, ein Weib kann in einem

Kindern und seiner Beziehung zu ihnen kaum spricht, paßt in das Bild der Autobiographien seiner Zeit.[1]

Berufliche Konsolidierung

Nach seiner Heirat im Jahre 1551 amtierte Sastrow als Notar und Rechtsanwalt in Greifswald und baute sich in weiterer Folge eine gute Existenz auf; im Februar 1552 wurde sein Name in die Matrikel der Notare am Kammergericht eingetragen.[2] Die freiberufliche Laufbahn fiel Sastrow zunächst alles andere als leicht. Anfänglich war seine Akzeptanz gering; die freie Zeit nutzte er - und das mag wieder als typischer Zugs Sastrows gelten - zur Weiterbildung an der Greifswalder Alma Mater.[3]

Erst langsam begann sich Sastrow beruflich durchzusetzen. So übernahm er für einen Adeligen einen Auftrag beim Kammergericht in Speyer; dann vertrat er einen wegen Totschlags angeklagten Mann auf dem Gerichtstag, den er so gut und sachkundig verteidigte - was Wunder! -, daß dieser freigelassen wurde. Dennoch blieb seine wirtschaftliche Lage derart schlecht, daß er *„aus dringender Nott, auch auf Rath vnnd Zureitzunge guter Leute angefangen, zu Wolgast an dem Furstlichen Hoffgerichte zu procuriern“* [4] anfangen mußte. Die materielle Not war nicht zuletzt dadurch bedingt, daß sowohl Sastrows Eltern, als auch seine Schwiegereltern die versprochene Aussteuer nach der Hochzeit dem jungen Ehepaar nicht herausgaben.[5] Ab 1553 gehörte er jedenfalls zu den Prokuratoren des fürstlichen Hofgerichtes in Wolgast; und hier wird er seine Erfahrungen aus früheren Jahren einbringen haben können. Über seine dortigen Kollegen urteilt er hart: sie wiesen *„grossen Vnuerstant, Vnerfahrenheit vnnd Vnrichtigkeit“* auf und zeigten sich mit einer Ausnahme *„in Grammatica uel Jure zu dem Ampt nit qualificiert“*.[6] Am ältesten Prokurator, der auch Richter in

---

Jahr nur ein Kind tragen, aber der der Ehemann vermag viele zu zeugen. Entgegnet Ketha: Paulus hat gesagt: Ein jeder habe sein eigenes Weib. Darauf entgegnet der Doktor: sein eigenes, aber nicht ein einziges; das steht nicht bei Paulus. So scherzt der Doktor während längerer Zeit, so daß die Doktorissa sag: Ehe ich das duldete, ginge ich wiederum ins Kloster und verließe Euch und alle Knaben.“
Der alternde Luther urteilte mit liebender Hochachtung über seine Frau: „Ich wollte meine Ketha nicht um Frankreich noch um Venedig dazu geben, zum ertsten darum, daß mir sie Gott geschenkt hat und mich ihr gegeben hat, 2. daß ich oft erfahre, daß mehr Mangel in anderen Frauen ist, denn in meiner Kethen; ob sie schon auch etlichen hat, so sind doch viel größere Vorzüge dagegen. 3. Weil sie das Wesen der Ehe bewahrt, das ist Treue und Ehre.“ Erstaunlich oft kommt Käthe in Briefen an seine Freunde oder Kollegen vor. Leider ist uns keiner der zahlreichen Briefe Käthes an ihren Gatten erhalten. Ein regelrechtes Bekenntnis legte Luther mit den Worten ab: „Käthe, Du hast einen frommen Mann, der Dich lieb hat, Du bist eine Kaiserin! Ich danke Gott.“
Vgl. Ludolphy, Katharina; Luther, Hausbuch, 225ff.; van Dülmen, Kultur und Alltag I, 165ff. u.v.a.

[1] Vgl. Bohnert, Geschichte der Kindheit

[2] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 23

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] III, 22

[4] Sastrow [Mohnike] III, 45f.
Vgl. ansonst zum Einkommen Sastrows als Schreiber, Solliziator und dann als Anwalt: Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 33f.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] III, 4ff.

[6] Sastrow [Mohnike] III, 46

Brandenburg und mecklenburgischer Rat war, kritisiert Sastrow dessen Lücken in lateinischer Grammatik. Der zweite Prokurator war zuvor Brauer gewesen; an ihm kritisiert Sastrow das Trinken, *„das er nimmer vnbezechet schlaffen gön, derowegen des Morgens nicht fruhe auffstön könte“*.[1] Dem dritten, *„sonst ein frommer, einfaltiger Man“*, mangelte es ganz und gar *„an Procuratischer Schalck- vnnd Geschwindicheit“*.[2] Als vierter *„kam ein Studiosus von Rostogk dahin, ein vngelerter, vnuerschampter Bengell“*.[3] Sastrow konnte gegenüber seinen Kollegen durch seine weitläufige Erfahrung und gepflegte Bildung positiv auffallen. Von nun an florierte seine Praxis.[4]

Vom Pokurator zum Stadtschreiber

Bürgermeister und Stadtrat von Greifswald boten Sastrow - sicherlich nicht zuletzt wegen dessen beruflichen Erfolgen - 1554 den Posten des Greifswalder Stadtschreibers an; allerdings gegen das Versprechen, die Prokuratur aufzugeben. Sastrow nahm an, brauchte aber ungefähr noch ein Jahr, um seine laufenden Geschäfte zu Ende abzuwickeln. Der Grund für diesen Wechsel vom gefragten Anwalt zum Beamtenberuf läßt sich nur - mit Ursula Brosthaus - darin vermuten, daß Sastrow den zwar weniger lukrativen, aber festen und ruhigeren, amtlichen Posten eines Stadtschreiber seiner freiberuflichen Existenz vorzog.[5]

Während Sastrow seine Geschäfte zu Ende abwickelte, übernahm er auch schon so manchen Fall für Greifswald; Im Zuge dieser Tätigkeit mußte Sastrow Greifswalder Interessen gegen Stralsund vertreten, und vermochte dabei die Stralsunder Stadtväter durch sein energisches Auftreten derart zu imponieren, daß sie ihm nach dem Tode ihres Bürgermeisters Christopher Lorbeer - der auf seine Niederlage gegen Sastrow hin bald an einem Schlaganfall verstarb - den Posten des Stralsunder Stadtschreibers anboten. Sastrow, der das Amt des Greifswalder Stadtschreibers noch nicht offiziell angetreten hatte, entschied sich für das vorteilhaftere Angebot der Stralsunder.

---

[1] Sastrow [Mohnike] III, 47

[2] Sastrow [Mohnike] III, 47

[3] Sastrow [Mohnike] III, 47f.

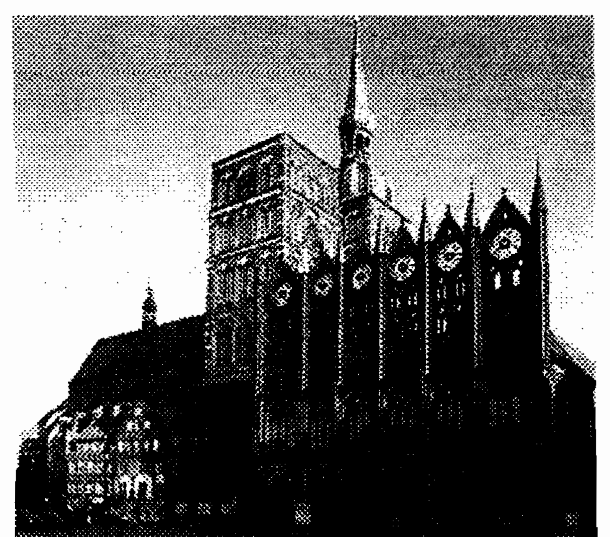
[4] Zu den vielseitigen Aufgaben als Anwalt und Notar vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 23ff.

[5] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 26

II.4. „... zum Strallsunde recht in des Teuffels Battstube kommen ...“

Als geachteter Bürger zurück nach Stralsund ...

Der letzte Lebensabschnitt Sastrows läßt sich nur aus externen Quellen erschließen; Sastrows Autobiographie bricht in ihrem heute vohandenen Umfang mit dem Jahre 1554/55 ab. Ein Jahr, nachdem Sastrow das Amt des Ersten Stadtschreibers in Greifswald angeboten worden war, wurde ihm das gleiche Amt in Stralsund angetragen. Gegen die Bitten seiner Familie übernahm er dieses Amt in Stralsund. Im November 1555 trat Sastrow sein Amt als Erster Ratssekretär an. Der Umzug nach Stralsund bedeutete für Sastrow eine endgültige Rehabilitation seiner Familie und wohl auch eine Heimkehr. Mit der Rückkehr schloß sich für ihn sein Lebenskreis, der mit der Flucht seines Vaters nach Stralsund gut 30 Jahre zuvor begonnen hatte. Sein ganzes Leben war durch diese Vertreibung bestimmt gewesen. War er einst gewissermaßen als Flüchtling nach Stralsund gekommen, so kam er jetzt als Gerufener.

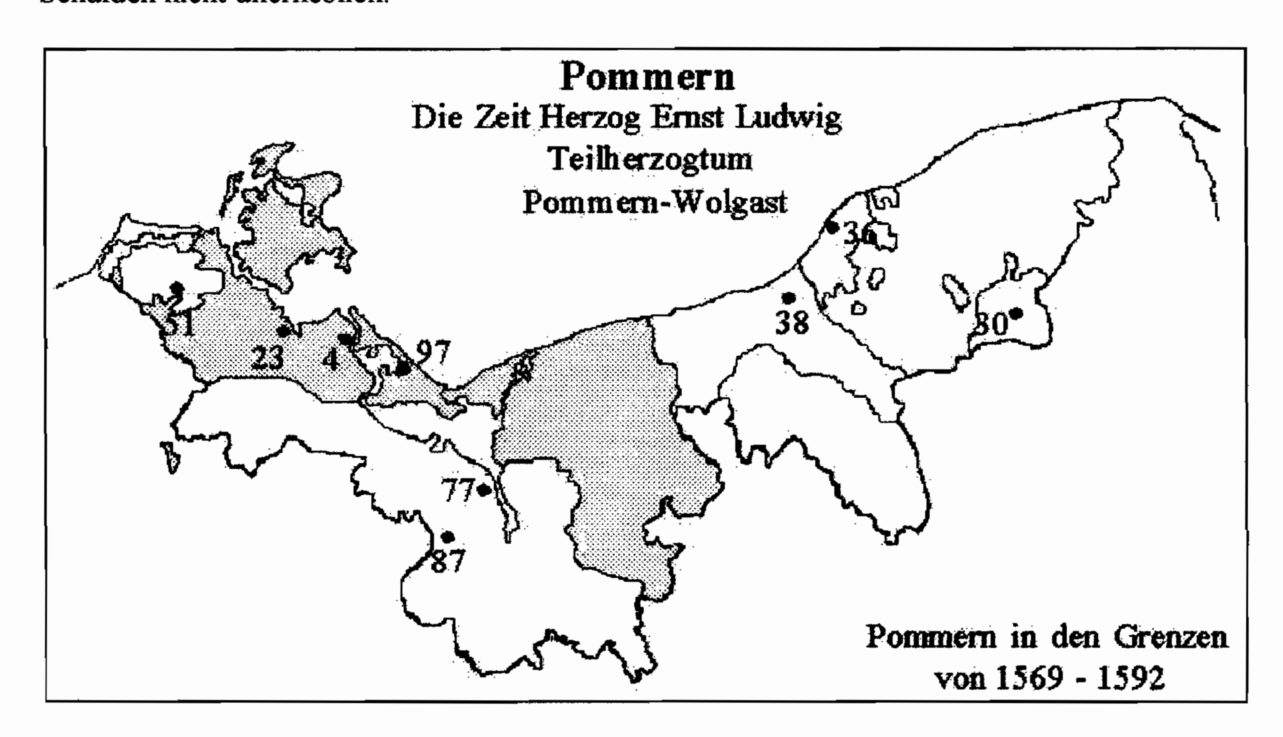


Stralsund, Rathaus, dahinter die Nikolaikirche, vom Alten Markt aus gesehen

In Stralsund machte der nun Fünfunddreißigjährige eine steile Karriere: 1562 wurde er nach rund sechsjähriger Tätigkeit als Protonotarius und Stadtsyndikus auf Vorschlag des Bürgermeisters Georg Smiterlow - Sastrows Vetter - und durch Ernennung von Nikolaus Gentzkow in den Rat (Magistrat) gewählt, 1578 erfolgte seine Wahl zu einem der vier Stralsunder Bürgermeister, worin er Nikolaus Gentzkow, der u.a. durch sein Tagebuch uns heute noch bekannt ist, ablöste, und dieses Amt nahm er ununterbrochen bis zu seinem Tode 1603 wahr. - Diese Phase seiner Tätigkeit läßt sich nur mehr aus Sekundärquellen erschließen, da der Vierte Teil der Sastrow'schen Autobiographie nicht mehr vorliegt.

Ab 1569 wurde das Land Pommern wiederum getrennt regiert. Als Barnim IX. 1569 in Stettin seine Regierung zurücklegte, stand den fünf Söhnen Philipp I. das ganze Herzogtum Pommern zur Verfügung. Mit Zustimmung der Stände auf dem Landtag Ende Mai 1569 in Jasnitz (Erbvertrag vom 25. Juli 1569) einigten sie sich folgendermaßen: Johann Friedrich übernahm die Regierung in Pommern-Stettin und Ernst Ludwig die in Pommern-Wolgast. So blieb die Zweiteilung in den wichtigsten Verwaltungszweigen wenigstens gewahrt. Ernst Ludwig mußte sein Erbe zusammen mit einem Schuldenberg von 50.000 Gulden, die einen Teil der pommerschen Gesamtschulden bildeten, übernehmen. Die Verschuldung hielt den jungen Herzog jedoch nicht davon ab, sich fürstlich einzurichten, so wie er es auf seinen Auslandsreisen gesehen hatte. Seine kostspieligen Bauten, wie z. B. der Witwensitz für seine

Mutter in Pudagla bei Bansin oder die Erweiterung des Wolgaster Schlosses, erhöhten die Schulden nicht unerheblich.



4 Wolgast
23 Greifswald
30 Bütow
36 Rügenwalde
38 Zanow
51 Franzburg
77 Jasennitz
87 Löcknitz
97 Pudagla

Sastrow in der Stralsunder Stadtregierung

Sastrows Tätigkeit in Stralsund richtete sich auf die inneren wie äußeren Angelegenheiten der Stadt.[1] Als Ratsherr gehörte Sastrow bei feierlichen Gelegenheiten zu den Repräsentanten Stralsunds. In Joachim Lindemanns Memorabilienbuch wird er unter den Stadtvätern aufgeführt, die dem Prinzen Karl von Schweden - dem späteren König Karl IX. - im September 1577 bei seinem Besuch der Stadt die Ehrengeschenke überbrachten. Dazu kamen zahlreiche Vertretungen Stralsunds auch bei Hansetagen u.ä.[2]

Mit der Entwicklung zur Spezialisierung der Verwaltung korrespondierte die zunehmende Bedeutung des gelehrten, qualitativ hochwertig ausgebildeten und erfahrenen Personals in

---

[1] Über Sastrows Tätigkeit als Stadtschreiber, Ratsmitglied und Bürgermeister läßt sich einiges aus der überlieferten Verteidigungsschrift gegen Niclas Sasse entnehmen, die Mohnike - gemeinsam mit anderen Quellen - im dritten Band seiner Edition der Autobiographie hinzufügt. Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 155-211; außerdem: Grote, Bartholomäus Sastrow, 360-386

[2] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 28f.

Stadtregiment und -administration.[1] „Aufgabe der städtischen Obrigkeit und Verwaltung war einmal die Wahrnehmung der Gesetzgebung und Verordnungen, soweit sie nicht dem Landesherrn vorbehalten waren, dann vor allem die äußere Politik und das Recht der Bürgerrechtsvergabe, ferner die Handhabung des Rechts, die Verwaltung von Schul- und Kirchenaufgaben, die Steuererhebung und die Aufsicht über die innere Ordnung sowie die Wahrung der ‚guten Policey'.“[2] Die wirtschaftliche Lage Stralsunds war trotz des Niederganges der Hanse recht gut; „In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, vor allem in den ‚dreißig Jahren des Goldenen Friedens', die dem Stettiner Friedenschluß von 1570 folgten, aber auch in den beiden ersten Jahrezehnten des 17. Jahrhunderts, dehnte sich das Handelsvolumen der wendischen Städte beträchtlich aus.“[3]

Dennoch war die außenpolitische Situation nicht hervorragend. Im Siebenjährigen Nordischen Krieg (1563-1570) um die Vorherrschaft im skandinavischen Raum nahm Pommern eine schwierige Stellung ein. Im Verlauf des Siebenjährigen Krieges (1563-1570) zeigte sich die ganze Ohnmacht Pommerns. Die ständige Geldnot und eine kaum vorhandene Kriegsmacht zwangen Pommern zu dem Versuch, strikte Neutralität zu wahren. Dabei wurde es zum Spielball der auswärtigen Mächte. Herzog Johann Friedrich von Pommern-Stettin begab sich 1566 auf den Reichstag nach Augsburg, wo er die kaiserliche Belehnung erhielt. Damit war der von Brandenburg nach dem Tod Philipp I. erneut vorgetragene Anspruch auf eine Nachfolge in Pommern endgültig ausgeräumt. Er mußte dem Kaiser jedoch auch gestehen, daß Pommern gegen die schwedische Macht seine lange Küste nicht schützen könne. Und wenn die Pommern den Schweden nichts verkaufen wollten, so nähmen diese es mit Gewalt. Noch immer wollte keine der feindlichen Mächte nachgeben. Auf Initiative des Kaisers kamen im April 1567 in Stralsund wieder Vertreter von Schweden, Dänemark, Pommern und vom Kaiser zusammen, um über Friedensbedingungen zu verhandeln. Auch diesmal scheiterte jede Verständigung am Widerspruch des schwedischen Gesandten Paul Sasse.

Das pommer'sche Herzogshaus der Greifen lag zudem in inneren Spannungen.[4] Die Spannungen zwischen den Pommernherzögen und Stralsund konnten zudem nicht beigelegt werden; solche Spannungen zwischen den mächtigen Städten und den tendenziell eher schwächeren Landesherren waren nicht selten und finden sich auch anderswo.[5] Trotz der gespannten Situation zwischen den Pommernherzögen und der Stadt Stralsund wurde anläßlich

---

[1] Das Beispiel der Stadt Lübeck mag eine hansestädtische Verwaltung illustrieren: „Als juristischer Vertreter der Stadt in Rechtsgeschäften, Prozessen und diplomatischen Missionen fungierte der Syndicus mit Sitz und Stimme im Rat (seit 1559 war das Amt doppelt besetzt); diesen einflußreichen Posten bekleideten im 16. Jahrhundert bedeutende Persönlichkeiten. Daneben amtierten für die laufenden Verwaltung die Ratssekretäre (meist drei), deren dienstältester die Bezeichnung Protonotar trug. Für die militärische Sicherheit der Stadt war der Hauptmann bzw. ‚Ausreitevogt' als Befehlshaber einer kleinen Truppe zuständig.“ (Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 347)

[2] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 109

[3] Langer, Reformschriften Balthasar Prützes, 40f.

[4] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 111ff.; Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 91ff.

[5] So strebte z.B. auch die mächtige Hansestadt Rostock, von selbstbewußten Ratsherren - hier v.a. von der imponierenden Persönlichkeit des Bürgermeisters Peter Brümmer - beherrscht, im Zeitalter der Spätreformation vehement nach der Stellung einer freien Reichsstadt und betrachtete Kirchen, Schulen und die Universität, die sie beherbergte, als ihr „freiverfügbares Eigentum“. (Barton, Luthers Erbe, 123). Vgl. ebd., 122ff.

der großen Huldigung des jungen Landesherrn Philipp Julius von Pommern-Wolgast im Jahre 1601 der Artushof als Festhaus der Stralsunder renoviert, wobei ein besonderes Augenmerk auf figürliche Darstellungen der Pommernherzöge gelegt wurde.[1]

Nach längeren, heftig ausgetragenen Auseinandersetzungen um die kirchliche Selbständigkeit Stralsunds, die in Schaffung einer eigenen Superintendenz Gestalt bekommen sollte, wurde nach einigen vergeblichen Versuchen erst 1570 Jakob Kruse zum ersten Superintendenten von Stralsund ernannt.[2]



Die Abbildung zeigt einen Stadtplan von Stralsund aus dem 16. Jahrhundert; das Zentrum ist im wesentlichen bis heute vorhanden.

In Sastrows Amtszeit fallen zahlreiche Neuerungen und Initiativen, an denen er wohl - mehr oder weniger - Anteil gehabt hat, und die ein gutes Bild auf die Zeit werfen: Zunächst ordnete Sastrow die Kanzlei neu, indem er sie an die ihm geläufigen modernen Verwaltungsgrundsätze anpaßte.[3] Sastrow verfertigte auch eine neue Fleischordnung und setzte sie in Kraft. Als vornehmste und nützlichste Schöpfung aber sah er das Kornhaus an. Durchaus der Zeittendenz entsprechend kümmerte man sich um die Neuordnung des Schulwesens. Bald nach seinem Eintritt in den Rat 1562 scheint Sastrow auch Mitglied der Schulbehörde geworden zu sein. - 1560 legte man in Stralsund aufgrund der 1525 von Bugenhagen geschaffenen Kirchenordnung drei alte Pfarrschulen zu einer großen siebenklassigen Schule im ehemaligen Dominikanerkloster (Katharinenkloster) zusammen; Sastrow verwaltete als Syndikus die Gelder der neuen Stadtschule.[4] Außerdem errichtete man bereits eine Mädchenschule mit drei

---

[1] Ewe, Das alte Stralsund, 156f.

[2] Vgl. Bahlow, Knipstro, 51

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] III, 186

[4] Der Magistrat war als Gründer Patron und Oberaufseher und wählte aus seiner Mitte eine Schulbehörde: 3 Ratsmitglieder wurden zu Inspektoren gewählt, denen man den Syndikus Sastrow zur Seite stellte. Vgl. Grote,

Lehrkräften, ausgerichtet am biblischen Lehrstoff und Katechismusunterricht in deutscher Sprache. - Eine allgemeine Landschulordnung für Pommern erfolgte aber erst 1563.[1] Die Stralsunder Schulordnung des Jahres 1561 sah sogar Leibesübungen vor.[2]



Die Stralsunder Nikolaikirche, in enger (räumlicher) Nähe des Rathauses

1592 wurde der Orgelbauer Claus Maess durch Erwerb des Bürgerrechtes seßhaft. Mit ihm war ein bedeutender Musiker nach Stralsund gekommen, der neue Impulse im Kulturleben der Stadt setzte. St. Marien und auch St. Nikolai bekamen neue Orgeln.[3] Im Bereich der Stadtgestaltung ergab die Zeit Sastrows in Stralsund nur wenig Neues. Alle Großbauten waren abgeschlossen und noch - relativ - jung.[4] 1572 wurden Wappenepitaphe für Bürgermeister gestiftet.[5] 1580 wurde Sastrow Patronatsherr der Pfarrkirche St. Marien zu Waase auf Ummanz, die als sog. Ratslehen an Syndici oder Ratsschreiber vergeben wurde.[6]

Die Notars- und Anwaltspraxis ab den fünfziger Jahren in Greifswald verhalf Sastrow zum Rückhalt vieler einflußreicher Bürger und Landadeliger. Deren Unterstützung mag er wohl seinen raschen Aufstieg innerhalb Stralsunds Bürgerschaft verdanken; bloß sieben Jahre benötigte er, in der Ostseestadt vom Schreiber zum Ratsherren zu avancieren. Ende der siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts wurde er gar Bürgermeister und übte dieses Amt bis zum Tod am 7. Februar 1603 aus.

Das Tagebuch Nikolaus Gentzkows, Sastrows Vorgänger als Bürgermeister, über die Jahre 1558 bis 1567 gibt einen guten Einblick in die alltäglichen Aufgaben eines Bürgermeisters. „Allein oder mir seinen *cumpanen* (Mitbürgermeistern) zog er oftmals in den *stol* (ins Ratsgestühl) von St. Nikolai [der Stralsunder Hauptkirche direkt neben dem Rathaus], zahlte

Bartholomäus Sastrow, 362. Umfassender: Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 27f.; Ewe, Das alte Stralsund, 172ff.

[1] Vgl. Haase, Bildungswesen, v.a. 206

[2] Vgl. John, Sport, 304

[3] Vgl Brockhoff, Musik, 288f.; Ewe, Das alte Stralsund, 145

[4] Vgl. Zaske, Gotische Kirchen Stralsunds; H. Müller, Dome-Kirchen-Klöster, 230ff.

[5] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 131

[6] Vgl. Schlosser, Evang. Pfarrkirche zu Waase auf Ummanz, 2

hier Geld aus oder nahm es entgegen, schlichtete Erbschafsangelegenheiten, bahnte zusammen mit Bürgermeister Klinkow die Ehe seines Sohnes an, geriet in Streitigkeiten, verklagte Stadtbewohner wegen ungebührlichen Verhaltens auf der Wache, empfing am 28. Juni 1562 den Barbiermeister Stubbe, der ihm seinen Gesellen mit der Bitte zur Amtsaufnahme vorstellte. [...] Am 18. August 1564 erboste er sich über verleumderische Meldungen, nach denen seine Frau ungerechtfertigterweise 500 Gulden für Kornlieferungen aus Holstein entgegengenommen hätte, verhandelte über Landungen von Schießpulver auf einem schwedischen Schiff und so fort.“[1] - 1595, im Alter von 75 Jahren, begann Sastrow mit der Ausgestaltung seiner Autobiographie.

... in des Teuffels Battstube ...[2]

Ein großer Wirkungskreis hatte sich dem in seinem Alter sehr streitbaren Sastrow eröffnet, wenngleich auch die Weite seines Wirkens und Erlebens nun auf die nähere Umgebung eingeschränkt wurde. Obwohl der Vierte Teil der Aufzeichnungen fehlt, ist man über Sastrows weiteres Wirken sehr gut unterrichtet.[3] Was der Patrizier Sastrow mit der Formulierung *„Teuffels Battstube“*[4] meinen könnte - und warum er sich so ausführlich über die Vorgänge im Stralsund der zwanziger Jahre beschäftigt -, wird deutlich, wenn man einen Blick auf die gesellschaftlichen Vorgänge in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wirft, als Sastrow im Rat der Stadt wirkte.

Gerade die kirchliche Situation in Stralsund ist keineswegs ruhig. Die Auseinandersetzungen Stralsunds mit dem Generalsuperintendenten Jakob Runge sind chronisch und bestimmen dessen gesamte Wirkungszeit von 1557 bis zu seinem Tod 1595; das ist auch ungefähr jener Zeitraum, in dem Sastrow in Stralsund wirkt.[5] Eng vernetzt mit den kirchlichen Querelen - es geht hier um den Zwist zwischen den betonten Lutheranern und den vermittelnden Philippisten, also den Anhängern Melanchthons, zu denen Jakob Runge zählte -, waren die latent während der gesamten Frühen Neuzeit vorhandenen Spannungen zwischen der Stadt und dem Landesfürsten.[6]

---

[1] Ewe, Das alte Stralsund, 62

[2] Vgl. A.T. Kruse, Erster Entwurf einer Stralsunder Bürgermeister-Tafel. Nach der Reihen-Folge der Ältesten mit einer kurzen Übersicht ihrer amtlichen Thätigkeit und der Ereignisse der Zeit. Eine Vorarbeit zur Geschichte der Stadt Stralsund. I. Von den Ältesten der Bürgermeister I. bis XXXIV. oder von (1209) 1293 Leo Valke, bis zum Tode von Bartholomeus Sastrow, am 7. Februar 1603, Stralsund 1846, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, v.a. 34-40; Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 155ff.; Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 29ff.

[3] Die betreffenden Dokumente sind z.T. im Ergänzungsteil in Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III herausgegeben.

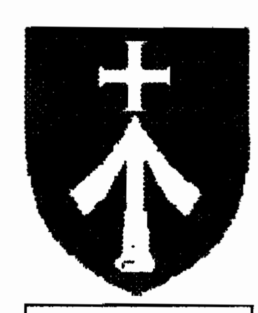
[4] Sastrow [Mohnike] I, 11

[5] Vgl. u.a. Sastrow [Mohnike] III, 32

[6] Bereits in der Zeit nach dem Landtag zu Treptow hatten sich diese Spannungen bei den Visitationen gezeigt, und die Querelen, die in der Wirkungszeit Sastrows Stralsund mit Runge hatte, finden sich nahezu parallel einige Jahrzehnte früher mit Johann Knipstro, dem ersten Generalsuperintendenten Pommerns, und dessen Schwierigkeiten mit Johann Freder. Vgl. Bahlow, Knipstro, 29f. u. 44ff.

Der Augsburger Religionsfrieden - von Sastrow nirgendwo erwähnt - mit seinem vom Greifswalder Juristen Joachim Stephani im Jahre 1576 mit dem Schlagwort „Cuius regio, eius religio” zusammengefaßten Ergebnis[1] in der Religionsfrage brachte eine deutliche Stärkung der landesherrlichen Stellung bis hin zum Episkopalrecht des Herrschers. Zwei Jahre nach Sastrows Tod, am 10. Dezember 1605, erließ Herzog Philipp Julius von Pommern schließlich eine Verordnung, in der es hieß: „Uns aber wegen tragenden Landesfürstlichen Amtes, welchem vermöge des Religionsfriedens im heiligen Römischen Reiche das ius episcopale anhängig [...].“[2]

Dazu kam in Stralsund noch das zweimalige Auftreten von Vertretern unorthodoxer Lehren. Ende der fünfziger Jahre trat mit Peter Suleke ein Schwarmgeist auf und bedrohte sehr massiv die städtische Ordnung. Es kam in Folge auch zu Ausschreitungen, in denen der Rat sich keine andere Hilfe wußte, als den ungeliebten Generalsuperintendenten Jakob Runge um Hilfe zu bitten. Dieser sicherte seine Hilfe zu, wenn sein Eingreifen durch den Landesherrn sanktioniert wäre; dieser jedoch untersagte eine Visitation, gegen die sich Stralsund seit 1535 (!) massiv gewehrt, aber jetzt erbeten hatte.[3] An diesem Fall wird die ambivalente Stellung der Stadt Stralsund zu den sich immer stärker sich ausprägenden zentralistischen Strukturen deutlich.[4]



Das Wappen Stralsunds

Daß der Stadtbeamte Stralsunds hier in eine schwierige Situation gekommen ist, mag nur einleuchten: Hin- und hergerissen zwischen der Solidarität zur Stadt wie auch zum Landesherrn, in dessen Dienst Sastrow gestanden war, und in einer zweiten Frontstellung gegenüber dem *„Herrn Omnes“*. Seine Erzählungen aus der Reformationszeit scheinen aus dieser Situation geprägt zu sein. Mitte der siebziger Jahre griff dann der Flaccianische Streit nach Stralsund. Es ging um die dogmatische Frage nach dem Verhältnis des Wesens des Menschen zur Sünde. Manche Stralsunder Theologen neigten dieser exponierten Ansicht zu. In weiterer Folge konnte dieses Problem nur durch ein energisches Eingreifen des Landesherrn gelöst werden.[5] Für eine Stadt, die sehr massiv gerade auch auf kirchlicher Ebene für ihre Selbständigkeit auftrat, mußte das traumatisch sein. Der Ausdruck von *„des Teuffels Battstube“* könnte gerade angesichts des Ordnungsstrebens Sastrows in diesem Zusammenhang gut verstanden werden.

Dazu kommen interne Querelen. Eine Arbeit aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts übertitelt die Epoche (1522-1616), in der Sastrow in Stralsund zu wirken hatte, als „Der Rath im Kampfe mit den bürgerlichen Parteien“, und gibt damit bereits eine deutliche

Eine eigenartige Stellung hatte übrigens das Interim gebracht. Während die Stralsunder Theologen streng gegen eine Annahme des Interims waren, votierte der Rat dafür, weil Pommern den Widerstand gegen den Kaiser auf Dauern sowieso nicht aufrecht erhalten werde können. Vgl. Bahlow, Knipstro, 40

[1] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 110; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 11f.

[2] Zit. nach: Rieker, Rechtliche Stellung, 126

[3] Vgl. Heyden (Hg.), Protokolle, 77: Nr. 1535/15-Anm.1)

[4] Vgl. Harms, Runge, 105ff.

[5] Vgl. Harms, Runge, 140ff.

Charakterisierung.[1] Sastrow steht dabei - als Ratsmitglied - auf der Seite der Patrizier, gegen deren Rechte das Bürgertum protestierte. Mit Vehemenz hielt er stadtpolitisch wie auch persönlich an der überkommenen Ordnung fest. Er wird deshalb diese Bestrebungen auch gegen seine Person bewertet haben, was durchaus auch den historischen Tatsachen entspricht. In den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts setzte sich damit jene Bewegung fort, die bereits in den zwanziger Jahren begonnen hatte und in den dreißiger Jahren wieder - vorläufig - abgeklungen war.[2] 1537 wurde die ungeteilte Ratsherrschaft wieder hergestellt.

In den fünfziger Jahren kam es auch in Stralsund zu Unruhen wegen der Getreidepreise.[3] Bereits 1558 - also noch, bevor Sastrow in den Rat gewählt worden ist, aber bereits Stadtschreiber war - wurde eine „Nie Ordnung“ mit dem Bürgerausschuß der Hundertmänner verfaßt.[4] „In der Folgezeit trat auf Grund der wachsenden Steuerlast und der fortschreitenden Verarmung der handwerklichen Mittelschichten die bürgerliche Opposition wieder entschiedener auf. Ihre Kritik richtete sich vor allem gegen die Finanzverwaltung des Rates, die nach Meinung der Opposition die Stadt in eine ausweglose Finanzkrise geführt hatte.“[5] - Gewissermaßen wiederholten sich die Vorgänge der zwanziger Jahre jetzt, und Sastrow sah sich in einer ähnlich bedrängten Situation wie seinerzeit sein großes Vorbild Nikolaus Smiterlow.

Die 1570 erlassene Kleiderordnung ist ein Versuch, die tradierte Gesellschaftsschichtung auch äußerlich wieder in Kraft zu setzen und Ruhe und die alte Ordnung wiederherzustellen.[6] In ganz ähnlichem Sinne ist wohl auch die 1587 erlassene Verordnung zu verstehen, in der der Rat gebot, sich aller Mummereien und Tarnspiele zu enthalten, das Fastnachtsgeschwärm und rohes, gottloses, wildes Leben ebenso einzustellen wie das Laufen von einem Haus ins andere und Geld, Mettwürste und anderes einzusammeln.[7] - Man fürchtete wohl Gärungen, die durch solche Verordnungen unterbunden werden sollten.

---

[1] Vgl. Brandenburg, Geschichte des Magistrats der Stadt Stralsund, 51-64

[2] Einen Überblick bietet u.v.a. A.T. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, v.a. 22-34

[3] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 133.
„Ebenso kam es auch in Greifswald 1555/56 zu Unruhen durch die Gewerke wegen der Kornausfuhr und der Versteuerung des Brots. Unter Führung von Joachim Severin verhinderten die Handwerker gewaltsam die Verschiffung von Roggen und Mehl. Der Streit wurde so heftig, daß Herzog Philipp I. persönlich vom 9. bis 11. November 1556 die Gegensätze durch einen Vertrag mit dem Rat und den Handwerkern schlichten mußte. Im wesentlichen wurde die Macht des Rats wiederhergestellt.“ (Ebd.)

[4] Vgl. u.v.a. A.T. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, 34-40

[5] Langer, Reformschriften Balthasar Prützes, 40

[6] Ewe, Das alte Stralsund, 62

[7] Ewe, Das alte Stralsund, 137f.

Immer wieder wurden Gravamina der Bürgerschaft laut. Immer wieder mußte der Rat auch Zugeständnisse machen.[1] Die Gravamina richteten sich auch gegen Sastrows konservative und wohl sehr die Rechte des Patriziates betonende Machtpolitik.[2] Dazu kamen noch die laufenden Querelen mit den pommer'schen Fürsten Bogislaw XIII. und Ernst Ludwig, die in der Beschlagnahme von Stralsunder Tuchpacken in Barth ihren Höhepunkt fanden.[3] Bogislaw XIII. gründete gar 1587 an der Stelle des Klosters Neuenkamp die Stadt Franzburg, die Stralsund Konkurrenz machen sollte. „Die zu Ehren seines Schwiegervaters Franz von Braunschweig-Lüneburg Franzburg genannte Gründung, deren Stadtregiment in die Hände des Adels gelegt wurde, ist jedoch immer ein kleines Landstädtchen geblieben, das für Stralsund niemals ein ernstlicher Konkurrent werden konnte.“[4] Eine Verordnung Rudolfs II. aus dem Jahre 1581 legte die Verpflichtung auf den Rechtsweg im Umgang mit den Bewohnern Stralsunds fest, was eine verstärkte Rechtssicherheit bedeutete.[5] - Die Geschehnisse nach Sastros Tod runden diese Entwicklung, die er als sich abzeichnend erkannt haben mag, ab: Im Erbvertrag vom 11. Juli 1615 erkannte Stralsund den Herzog als „Erbherrn“ und als „von Gott verordnete Obrigkeit“ an. - Im Dezember 1615 erschien Philipp Julius in der Stadt und schloß mit ihr schlußendlich am 14. Februar 1616 einen Bürgervertrag ab zur Verhütung weiterer Tumulte. Damit wurde den bürgerlichen Vertretern ein gewisser Anteil an der politischen Gewalt des Rats zugesichert.

In den achtziger Jahren war der Widerstand der Bürgerschaft gegen den Rat - jetzt schon unter Bürgermeister Sastrow - so erheblich, daß es 1588 zu einem Vergleich (Revers) zwischen Rath und Bürgerschaft kam. „An der Spitze der bürgerlichen Reformpartei standen Großkaufleute, zumeist die Altermänner des Gewandhauses; ihnen entgegen trat von 1578 bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts Bürgermeister Bartholomäus Sastrow, ein fanatischer Gegner, dazu herrschsüchtig, jähzornig und von eigennützigem Charakter, mit dem zu verhandeln nicht einfach war.“[6] Die Gravamina, in zwanzig Artikel zusammengefaßt, wurden Grundlage zu langandauernden weiterführenden Verhandlungen, die schließlich 1595 im Abschluß eines Bürgervertrages mündeten.[7] Der Rat aber, jetzt unter Bürgermeister Sastrow,

---

1 Gravamina gab es bspw. 1577, 1582, 1588. Vgl. u.v.a. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, v.a. 45-57; Ewe, Das alte Stralsund, 110ff.

2 Als ein kleines Beispiel für die selbstbetonende Politik des Rates mag St. Marien zu Waase auf Ummanz gelten. Obwohl Sastrow seit 1580 selbst Patronatsherr der Kirche war, wurde 1582 eine bedeutende Grabplatte vom Rat der Stadt Stralsund gestiftet. Vgl. Schlosser, Evang. Pfarrkirche zu Waase auf Ummanz, 22

3 Vgl. u.v.a. A.T. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, 50-54

4 Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 124; vgl. Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 92; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 14

5 Vgl. Stadt Stralsund fürnehme Landes-Herrliche Privilegien, 1-3

6 Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 125

7 Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 125f.; außerdem u.v.a. A.T. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, v.a. 53-61; ders., Aufklärung und Bemerkungen über die Stralsunder Bürger-Verträge von 1595 und 1616, in: Kruse, Sundische Studien II, eig. Paginierung, 1-48. Der Stralsunder Bürgervertrag findet sich u.a. hgg. von Ernst Zober, Urkundliche Beiträge (Aus Den Jahren

verhinderte jedoch die Erfüllung des Rezesses und erklärte ihn nachträglich für ungültig.[1] Die Charakteristik, die Sastrow diesen Jahren in Stralsund selber gibt - *„wie ich zum Strallsunde recht in des Teuffels Battstube kommen bin, darin ich nunmehr gantze 40 Jhar zimblich heis gebatet“* -,[2] gibt deshalb einen recht guten Einblick in diese Lebensphase des alten, erfolgreichen, aber auch herrschsüchtigen Sastrows, der als Aufsteiger und „Self-made-Man“ wohl ausgesprochen selbstgefällig und herrschsüchtig gewesen ist.[3]

„Sastrow hat in- und außerhalb des Rates viele Feinde besessen, übte aber dennoch durch geistige Qualitäten und Härte des Charakters lange Zeit Einfluß aus. Schwierigkeiten schreckten ihn, der über ein beachtliches Durchsetzungsvermögen verfügte, nicht. Er war, wenn auch kein bedeutender, so doch ein ungemein heller Kopf [...]. Dabei ein Mann von starkem, bis zu Dünkel und Anmaßung gehendem Selbstgefühl, herrisch, autoritär, hochfahrend, streitbar und eigensüchtig.“[4] Heftig waren seine Streitigkeiten mit dem Ratsherren Niclas Sasse 1589 vor der Ratsversammlung. Nikolaus Sasse, zur Zeit Sastrows Ratsmitglied, sagte Sastrow nach, daß er als ein Fürst regieren wolle und sich korrumpieren lasse.[5]

Alle diese Streitigkeiten haben Sastrow sicher in der Abfassung des Vierten Teils geleitet; und der Stil bei der Austragung dieser Querelen, von denen wir aus anderen Quellen wissen, läßt erahnen, in welchem Stil dieser Viertel Teil geschrieben gewesen sein wird.[6] Besonders interessant und - aus heutiger Perspektive - auch z.T. amüsant zu lesen sind die „Nachrichten B. Sastrows zweite Heirat betreffend“,[7] wo die Entrüstung Sastrows Töchter und deren

---

1588, 1595 Und 1618) zur Geschichte Der Stralsunder Verfassung, Stralsund 1846, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, II. Der Stralsunder Bürger-Vertrag vom 16. Dec. 1595, 5-25

[1] Vgl. Langer, Reformschriften Balthasar Prützes, 40.
Die Ideen des 1602 in den Rat gewählten und 1612 wegen „Gemüthsverwirrung“ (Zit. nach: Ebd., 41) wiederholt unter Hausarrest gestellten Balthasar Prütze († 1632) geben einen guten Einblick in die gärende politische Situation am beginnenden 17. Jahrhundert. Prütze schrieb ein Werk über die „Ungefehrliche Reformation oder Regimentsordnung. Das Gericht und Die Statt Empter enbelangend. Mit angehengten gründen und motiven. Nach wunsch geschrieben durch B. P., Zeitt des Unwesens und seiner Verstrickung. Anno 1614“. (Zit. nach: Ebd., 42) Darin beklagt Prütze die „‚Unordnung' in seiner Heimatstadt, d.h. die noch andauernden Kämpfe zwischen der Ratspartei und der Opposition. Er nennt den Zustand mit Bodin eine ‚divisa majestas', eine Anarchie und ‚dissolutio unitatis'. Daraus leitet der die Notwendigkeit einer raschen Veränderung ab [...].“ (Ebd., 42) - Die von Prütze angesprochene „Unordnung“ bezieht sich dabei hauptsächlich auf die Zustände der Jahre 1612-1614.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 11

[3] Seine Bemerkungen über seine Mitbürger werden in dementsprechenden Stil gewesen sein, was den Verlust des Vierten Teiles erklären würde.

[4] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 4. In diesem Zusammenhang ist deshalb auch Sastrows Kritik am Werk Sleidans beachtenswert; immerhin war Sleidan einer der bedeutendsten Historiker seiner Zeit, und noch dazu stand er politisch auf der gleichen Seite wie Sastrow. Trotzdem spart dieser nicht an Kritik an Sleidans Werk, das immerhin für Jahrhunderte das entscheidende Werk über den Schmalkaldischen Krieg werden sollte.

[5] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 159

[6] Zu den verschiedenen Streitigkeiten vgl. die Zusammenfassung in Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert. 60ff.

[7] In: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 212-234
Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 160ff.

Eheleute wie des gesamten Rates und auch der Stadtgeistlichkeit, an deren Spitze damals Conrad Schlüsselburg stand,[1] über seine wenige Wochen nach dem Tode seiner ersten Gemahlin Anna (1598) erfolgte Heirat mit dem Dienstmädchen Anna Haseneier ausgedrückt wird. Doch dieser Ehe entstammen keine Kinder.

Exkurs: Bestimmung des sozialen Status

Der soziale Status in der frühneuzeitlichen Gesellschaft war von einer Vielzahl von verschiedenen Faktoren abhängig. Richard van Dülmen zählt fünf verschiedene auf:[2]

(1.) Besitz und Vermögen spielten zweifelsfrei eine bedeutende Rolle. „Aber Gewinn und Besitz wurden nicht primär als solche erstrebt, sondern waren notwendig zur Durchführung und Aufrechterhaltung eines bestimmten Lebensstils. […] Das den höheren Ständen besonders zugebilligte, aber auch abverlangte Leben war kostspielig. Ehre war ohne bestimmte materielle Ressourcen nicht zu gewinnen. Andererseits begründete der Besitz als solcher noch keinen ehrenvollen Ruf oder die Möglichkeit zum sozialen Aufstieg. Es gab nicht wenige reiche Kaufleute, die nie das Bürgerrecht erhielten. Die soziale Ehre konnte nicht erkauft werden.“[3]

(2.) Ein anderer Faktor des sozialen Standes war die Arbeit bzw. der Beruf. Wesentlich war es, ob jemand herrschte, richtete, lehrte, handelte, das Land bestellte oder die Straße kehrte. „Dabei galten […] körperliche Tätigkeiten weniger als geistige […].“[4]

(3.) Der soziale Rang war weiters abhängig vom Maß der politischen Einflußnahme. „Sicherlich bekam einer nur ein politisches ‚Mandat', wenn er Besitz und Vermögen besaß, um sein Ehrenamt redlich ausführen zu können, denn eine Besoldung gab es kaum; aber von der Größe des Besitzes auf politische Macht zu schließen, verfehlt den Charakter der ständischen Struktur der Gemeinden.“[5] Größere Städte wie Stralsund wurden selbstverständlich auch überregional von den zu Räten gewählten Bürgern bzw. Patriziern vertreten.

(4.) Von entscheidender Wichtigkeit war natürlich auch die soziale Herkunft bzw. Familienzusammengehörigkeit. Der Mann „blieb nämlich nicht nur Zeit seines Lebens allgemein der Familientradition und der Familienehre verpflichtet, sondern seine berufliche Karriere und Tätigkeit verdankt er so gut wie immer der eigenen Familie. Die meisten Ämter waren vererbbar und ‚Eigentum' der Familien. Zwar gab es immer wieder einzelne, die durch besondere Umstände den Beruf des Vaters nicht übernahmen; bekannt ist der Aufstieg in den fürstlichen Dienst oder Klerikerstand, die Nobilitierung von Kaufleuten, die auch den Wechsel der Lebensverhältnisse bedeuten. Vor allem haben viele ihren sozialen Aufstieg einem Studium

---

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LXXXV

[2] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 181ff.

[3] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 181f.

[4] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 182

[5] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 182

verdankt, wobei die finanziellen Anreize weniger entscheidend waren als der neue soziale Status.“[1]

(5.) Und nicht zuletzt war der soziale Status abhängig vom öffentlichen Verhalten. „Die eigene Familie, der eigene Stand sowie die allgemeine Öffentlichkeit erwarteten ein standesgemäßes Verhalten.“[2] Das findet sich bei Sastrow ganz deutlich bei seiner zweiten Eheschließung.

Vergleicht man diesen Katalog mit dem Leben Sastrows, so wird deutlich, daß sich alle diese Punkte bei ihm rechts ausgeprägt finden. Einzig im Bereich der Familientradition hat er Defizite; und seine Autobiographie kreist deshalb immer wieder um das Thema der Rehabilitierung seiner Vorfahren bzw. auch Aufbau einer Familientradition. In allen anderen Bereichen konnte Sastrow durch eigene Leistung sich selbst etablieren.

Sastrows Verständnis als Patrizier

„Sastrows Sehweise ist ständisch orientiert, seine Autobiographie die Selbstdarstellung eines Bürgers und Bürgermeisters. Auf andere Stände kommt er nur im Zusammenhang mit eigenen, als denkwürdig erachteten Erlebnissen zu sprechen. So sagt er über die Bauern fast gar nichts, während Schilderungen von Soldateska und Soldatenleben auch Außenseiter der ständischen Ordnung erfassen. Die höheren Stand begegnet er mit einiger Aufmerksamkeit.“[3]

Sastrow steht an der Grenze zweier Zeitalter: des Mittelalters und der Neuzeit; und viele seiner Eigenschaften deuten schon auf das neue Zeitverständnis und Lebensgefühl hin, in vielen Bereichen ist er aber auch noch im Mittelalter verhaftet. Sicherlich ein Merkmal des neuzeitlichen Menschen ist es überhaupt, eine Autobiographie in dieser Weise zu schreiben, eine Geschichte seines persönlichen Lebens - ganz abgesehen, was man daraus macht.[4] In einer Autobiographie kommt ein neues Selbstbewußtsein zum Ausdruck, durch das die Individualität gefördert wird. „Die Verwirklichung und der Selbstgenuß der Persönlichkeit wird also in der Renaissance zum Ziel. Insofern realisiert der Individualismus der Renaissance einiges von dem, was wir heute für das Wesen der Individualität halten.“[5]

Damit ergibt sich eine deutliche Spannung zwischen „Individuum“ und „Rolle“, also dem Standesbewußtsein, das als mittelalterliches Gegenstück zum neuzeitlichen Individualismus auch bei Sastrow stark vertreten ist. Sastrow fühlt sich als Individuum stark in seinem Stand verhaftet und äußert diesbezüglich nahezu keine Selbstkritik - sondern ganz im Gegenteil

---

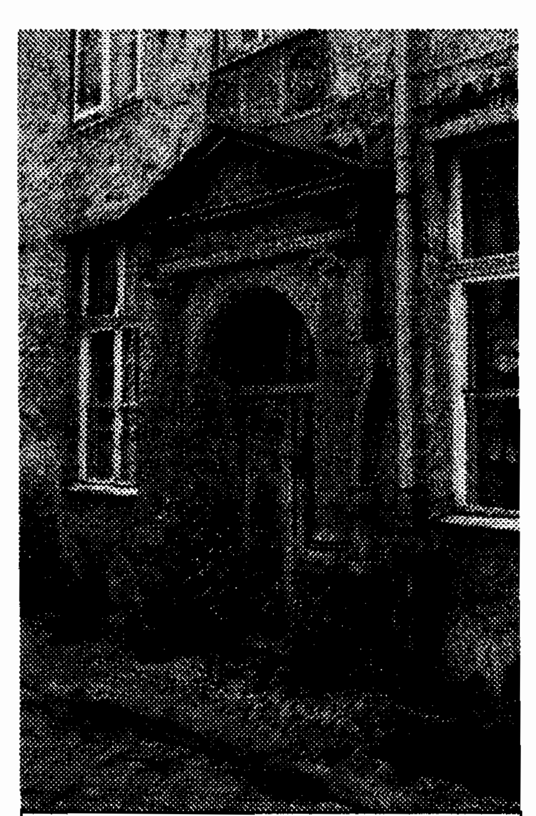
[1] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 183

[2] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 183

[3] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 104f.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 647: *„Ich erinnere jn dieser meiner Historien mich gar gerne, das jch alleine mein Herkomment, Lebent, vnnd was mihr darjn begegnet, jch selbst gesehen vnnd mit angehort habe, zuschreiben mihr furgenommen hab, derowegen es gar vngereumpt, das jch Keysers Caroli Glucks oder Vnglucks viel gedencken wolte.“*

[5] Heller, Mensch der Renaissance, 224



Stralsund (Jacobiturmstraße) - ein Renaissancetor aus dem Jahre 1568, also in jener Zeit, als B. Sastrow die Entwicklung der Stadt mitgestaltete

kritisiert er jene, die diese Standesordnung stürzen wollen! - Aber die Verhaftung in seinem Stand war eine dynamische, und keine statische. Seine Verortung im gehobenen Bürgerstand bzw. Patriziat war sein persönliches Verdienst. Sastrow hat nicht nur die Prägungen durch seine Rolle übernommen, sondern auch - als Aufsteiger - ausgebaut.[1] „Als repräsentativer Typ des 16. Jahrhunderts betrachtet, gehört er zu den Vertretern des erfolgreichen und selbstbewußten Bürgertums seiner Zeit.“[2] Ernst Walter Zeeden charakterisiert Sastrow als einen Mann, der mit den im städtischen Raum gefragten, weil dort notwendigen Eigenschaften - Fleiß, Sparsamkeit, Zielstrebigkeit, Intelligenz, Ausdauer, Sorgfalt, Wendigkeit, Bildungswillen und einem gewissen Bildungsniveau - Karriere gemacht hat.[3] Man muß hinzufügen: Sastrows Bildung entsprach genau den neu erwachenden Anforderungen der Zeit. Sein Lebensweg kennzeichnet die immer größer werdende Durchlässigkeit des Standesdenkens, das aber an sich nicht in Frage gestellt wird.[4]

Immer wieder betont er die Wichtigkeit der *„Education“*, an der *„woll [...] viel gelegen (ist)“*. Aber es *„gehort auch das darzu, das, wenn der bene educatus zu seinen Jahren kompt et sui juris wurt, das er durch Gott den Heiligen Geist zum rechten Gebrauch dessen, so er jn seiner Jugent gelernt, getrieben vnnd gefurt werde, wollichs die Altern neben der education sampt den Kindern von dem lieben Gott zu bitten haben.“*[5] Hinter dem Hinweis auf den Heiligen Geist darf man zweifellos den Hinweis darauf sehen, daß zu einer guten Erziehung auch gehört, daß der Mensch aus sich selbst - mit Gottes Hilfe - etwas macht.

Er hat ein Standesgefühl wie eben jener, der sich in seinen hohen Stand des Stralsunder Patriziates selber hart hineingearbeitet hat und diesen nun gegen oben und unten verteidigt. So spart er keineswegs mit Kritik auch gegenüber den deutschen Fürsten - egal, auf welcher

---

[1] Zur gegenseitigen Prägung zwischen Individuum und kulturellen Werten vgl. u.v.a. Dressel, Histor. Anthropologie, 167ff.

[2] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 4

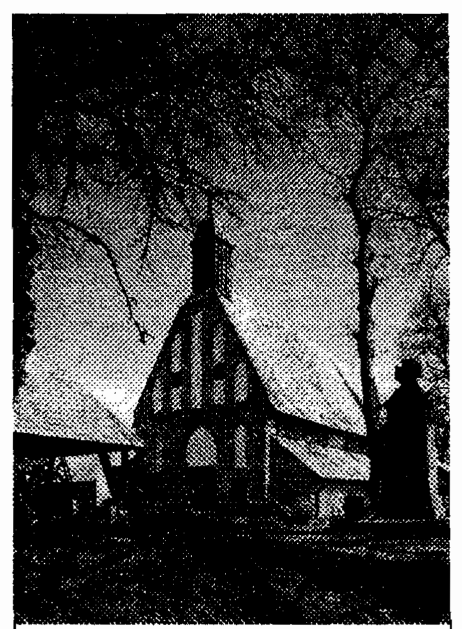
[3] Vgl. Zeeden, Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit, 145; Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 36f. (Kap. „Der soziale Aufstieg“)

[4] Vgl. u.a. Bräuer, Zur Sozialstruktur der Stadtbewohner, 46f.

[5] Sastrow [Mohnike] II, 39

politischen Seite sie stehen.[1] Und er ist durchaus auch nicht kaiserlich gesinnt, sondern er hat einen deutlichen Widerwillen gegen die spanische Politik Karls V. und König Philipps. Allerdings war er - trotz aller Spannungen zwischen Stralsund und dem Greifengeschlecht - loyal gegenüber seinen Landesherren, in deren Dienst er auch gestanden war; zumindest findet sich in der Autobiographie keinerlei Andeutung einer Kritik am Herzogshaus. Er nennt Herzog Philipp sogar *„mein G.H.“*.[2]

Über das Bürgertum hinaus definierte sich Sastrow offensichtlich als Patrizier - und distanziert sich damit gegenüber dem Bürgertum, das im 16. Jahrhundert eine latente Neigung zur Opposition zur bestehenden Ordnung hatte.[3] Generell gilt, „daß in der Stadt das Patriziat, eine Art Stadtadel, ganz oben stand. Zu ihm zählten die ‚Alten Geschlechter'. Wo es ein geschlossenes Patriziat nicht gab, trat an seine Stelle die nicht minder selbstbewußte Honoratiorenschicht der alten Familien, die sehr exklusiv lebte, die wichtigsten städtischen Ämter besetzte und meist politische und ökonomische Macht in Händen hielt. Zu dieser sogenannten Ehrbarkeit gehörte die Kaufmannschaft, hohe Beamte und Akademiker, Mitglieder des Rats und des Gerichts [...].“[4] Er identifiziert sich also mit jenem Stand, in den er sich hineingearbeitet hatte; aus dem Bürgertum war er ins Patriziat aufgestiegen. In einer Zeit, in der dieses (niedere und mittlere) Stadtbürgertum die privilegierte Stellung des Patriziates, namentlich der Stadtregierung, zu demontieren trachtete, zog sich Sastrow immer mehr auf die Position des Patriziers in Bürgermeisterfunktion zurück, was auch seine Positionen und seine Frontstellungen in jenen Jahren erklärt. Dazu gehörte es auch, daß er Kirchenpatron war und sich 1584 sogar „einen von einem ehrbaren Rat belehnten Plebanum der Kirche zu Ummanz“ nannte. - Und das, obwohl die pommer'sche Kirchenordnung von 1563 sich klar gegen Verpachtung und Verlehnung der Pfarren sowie deren Gerichtsbarkeit wandte.[5] - Aber Sastrow übernahm damit wohl auch ein Statussymbol.



Kirche zu Ummanz/Rügen - Sastrow nennt sich „einen von einem ehrbaren Rat belehnten Plebanum der Kirche zu Ummanz“

Sastrow definiert sich zwar über sein „Herkommen“ - weshalb ihm an der Rehabilitation seiner Familie so viel gelegen war -, aber nicht über seine Familientradition (Genealogie); das

---

1 *„Dem Herzog von Liegnitz, der wegen seines Vaters ein Anliegen an den Kaiser hatte, lag nur sein Saufen im Sinn!“*; oder die Kritik an König Philipp während seines Aufenthaltes in Speyer, vgl. Sastrow [Mohnike] II, 618ff.

2 Sastrow [Mohnike] I, 113 u.ö.

3 Zur Welt des Bürgers vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 61ff.

4 Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, 78

5 Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 157f.; Schlosser, Evang. Pfarrkirche zu Waase auf Ummanz, 2

war dem Adel vorbehalten.[1] Und dennoch schrieb Sastrow seine Autobiographie in erster Linie für seine Familie. Es ist ein Merkmal des neuzeitlichen Menschen, eine Autobiographie in dieser Weise zu schreiben, aber es ist ein Merkmal des bürgerlich-patrizischen Selbstverständnisses, mit einer Autobiographie - noch dazu, wenn sie sich an die Familie wendet - eine dynastische Tradition zum Ausdruck zu bringen, die weitgehend mit dem Adel verbunden war.[2]

Aber: Bartholomäus Sastrow, personifiziertes bürgerlich-patrizisches Selbstverständnis, … ist bäuerlicher Herkunft. Erst seinem Großvater war der Sprung zum bürgerlichen Stand im zu Ende gehenden 15. Jahrhundert geglückt. Die Bedingungen der auf (relativ) raschen Kommerz orientierten Gutsherrschaft, die sich nicht bloß in England, sondern auch im norddeutschen Raum wie im Baltikum etabliert hatte, hatten ihm den Lebenswandel sicherlich erleichtert: Mit stattlichem Vermögen war Hans Sastrow, der ehemalige Pachtbauer, zu einem Bürger Greifswalds geworden. Der Sohn Nikolaus wird von Jugend an für den Handel ausgebildet, und nichts scheint mehr an die bäuerliche Tradition des Vaters zu erinnern, was bei Bartholomäus schließlich als Verachtung jenes Standes zu Tage tritt. Sastrow deklariert diese bäuerliche Herkunft selber; auch wenn er das nicht so pointiert tut wie z.B. Martin Luther. Wie dieser war aber auch Sastrow kein Bauernkind; es gehörte bereits einer Generation an, die das bäuerliche Leben nur vom Hörensagen kennen konnte.[3]

Im Laufe der Autobiographie verabsäumt es Bartholomäus Sastrow in keiner Weise, den bürgerlich-patrizischen Stand und seine Zugehörigkeit zu diesem lobend hervorzuheben. In dessen Beschreibung kommt etwas wie Stolz zum Ausdruck: Stolz darauf, nicht von Geburt an begünstigt gewesen zu sein wie der Adel, sondern sich die Gunst des Lebens durch die eigene Tätigkeit erworben zu haben. Das patrizische Bürgertum definierte sich auch über den Besitz: Sastrow gelangte in Stralsund zu beträchtlichem Vermögen. Schon 1566 bestätigt ihm ein Lehensbrief der Stadt die Nutzung von insgesamt sieben Höfen in Pommern und auf Rügen, dazu kommen im Laufe der Jahre weitere Lehen - nicht zu vergessen seine Einnahmen als Amtsträger der Stadt.[4]

Sastrow durchlief im Laufe seines Lebens die verschiedenen Schichten des Bürgerlebens: die städtische Unterschicht der armen, abhängigen kleinen Leute, die er als armer Student und besonders als subalterner Kanzlist kennenlernen mußte, das gehobene Bürgertum, wie es seinem Elternhaus aus dem Kaufmannsstand und seiner eigenen Existenz als Jurist entsprach, sowie aber auch die elitäre Gruppe des Stralsunder Patriziates, der er als Bürgermeister und Vater wie Schwiegervater Stralsunder Ratsherren abgehörte.[5] Sastrows Lebenslauf ist durch den sozialen Aufstieg zum Patrizier gekennzeichnet, auch wenn sich dieser bereits bei seinen Eltern und Großeltern deutlich abgezeichnet hat. Aber „die Karriere Sastrows ergab sich keineswegs selbstverständlich auf Grund seiner Herkunft aus gebildetem städtischen

---

[1] Allen voran ist hier Maximilian I. zu nennen: „nur durch die *kuniglichen und furstlichen geschlecht* definier er seine Stellung als Betreuer der eigenen *schriftlichen gedächtnus*“. (Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 145)

[2] Vgl. Kohler, Karl V., 47f., der hier auf das dynastische Interesse Karls V. eingeht.

[3] Vgl. u.v.a. Erikson, Young Man Luther, 48ff.

[4] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 35f. u. 71ff. „Sastrow spricht nicht ungern vom Geld […].“ (Ebd., 67)

[5] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 105

Bürgertum und seiner Verwandtschaft mit einflußreichen Patriziergeschlechtern. Denn die Eltern konnten ihm wohl durch den Besuch der Lateinschule und der Universität die Grundlage für eine gehobenere Position geben dann aber brach die Entwicklung jäh ab.“[1] Es ist dementsprechend Sastrows eigenes Verdienst, wenn er auf dieser Grundlage seinen beachtlichen Aufstieg bis hin zum Bürgermeister einer bedeutenden Hansestadt erreichte.

Sastrow denkt ständisch, auch wenn sein eigener Aufstieg nur durch das Brechen von Standesschranken möglich geworden war. Für Sastrow bedeutet dementsprechend der Stand zwar ein bestimmtes Selbstverständnis, dieses ist jedoch nicht ererbt und unveränderlich. Der Grund für den tatsächlichen Aufstieg Sastrow ist wohl hauptsächlich in seinem Beruf zu sehen,[2] der zur Zeit der Glaubenskriege eine unheimliche Wichtigkeit hatte, und der ihm in jene Position versetzte, aus der er heraus Bürgermeister von Stralsund werden und diese Autobiographie schreiben konnte. Übrigens: Obwohl uns die Person Sastrows recht plastisch in seiner Autobiographie gegenübertritt, ist von ihm kein Bildnis vorhanden. Die Bilder der Bürgermeister beginnen erst mit Thomas Brandenburg, der zwar schon 1586 in den Rat kam, dessen Bild aber aus seinem Todesjahr 1619 stammt.[3]

[1] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 36

[2] *„Heut bin ich reicher als ich gestern war, vnnd doch keinen andern modum acquirendi rerum dominia gebraucht, als meine Schreiberei, darfur jch vnnd meine Erben unserm Herrn Gott nimmehr zuuollen danken konnen.“* (Sastrow [Mohnike] III, 16f.)

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CXXXV

Anlage:

Bartholomäus Sastrows Lebenslauf (Übersicht)[1]

1. Teil (1494-1546):

1487	**Hans Sastrow** siedelt aus bäuerlichen Verhältnissen nach *Greifswald* und wird dort Kaufmann
1488	**Nikolaus Sastrow** wird als Sohn des **Hans Sastrow** in *Ranzin* geboren und wird in *Greifswald* - wie sein Vater - Kaufmann
1494	Ermordung von **Hans Sastrow** wegen privater Feindseligkeiten durch Angehörige der kleinadligen Familie **Horn**
1514	Heirat des **Nikolaus Sastrow** mit **Anna Smiterlow**; die Familie Sastrow wird damit mit Stralsunder Ratsherrenfamilien verwandt
1515	Geburt von **Johannes Sastrow**
1520	**21. August: Bartholomäus Sastrow** wird als Sohn von **Nikolaus Sastrow** und **Anna, geb. Smiterlow** in *Greifswald* geboren
1522ff.	*Reformation* in *Stralsund*
1523	**Nikolaus Sastrow** erschlägt in *Greifswald* den einflußreichen Bürger **Georg Hartmann** Daraufhin muß die Familie Sastrow etappenweise nach *Stralsund* übersiedeln; im Zuge dessen wird die Familie evangelisch. **Bartholomäus Sastrow** bleibt zunächst in *Greifswald* und erfährt dort seine erste schulische Ausbildung
1524	Die Bürgervertretung der *Achtundvierziger* tritt neben den Rat
1525	Vollendung der *Reformation* in Stralsund und Säkularisierung der Klöster
[1525	Johannes Aepinus (1499-1533) legt die erste *Schulordnung* vor]
[1530	Begründung des *Schmalkaldischen Bundes*]
[1534	Am *Treptower Landtag* schließt sich das gesamte Pommern der *Reformation* an]
[1537	Die Bürgervertretung der „Achtundvierzig“ wird beseitigt. Fortan herrscht der Rat wieder allein]
1538-41	**Bartholomäus Sastrow** studiert an den Universitäten *Rostock* (1538) und *Greifswald* (1541); sein Bruder **Johannes** studiert in *Wittenberg*. Beide müssen allerdings ihre Studien vorzeitig abbrechen
1542	**Bartholomäus** und **Johannes Sastrow** ziehen über *Wittenberg*, wo sie **Martin Luther** und **Philipp Melanchthon** treffen, zum *Kammergericht nach Speyer*, um dort die noch offene Rechtssache ihres Vaters wegen des Totschlages voranzutreiben

[1] Die in eckigen Klammern „[]“ gesetzten Daten finden sich in der Autobiographie Sastrows nicht und sind zur besseren Übersicht beigegeben.

1542 **Bartholomäus Sastrow** übernimmt eine Schreiberstelle beim Anwalt seines Vaters und beginnt dort seine juridische Ausbildung

1544 erhält **Bartholomäus Sastrow** das *Diplom eines kaiserlichen Notars*
im gleichen Jahr wird sein Bruder **Johannes** durch Kaiser **Karl V.** zum *Poeta laureatus* gekrönt

1544-46 ist **Bartholomäus Sastrow** in verschiedenen Kanzleien tätig:
- in *Pforzheim* bei **Markgraf Ernst von Baden**
- 1545 erlebt er den *Reichstag zu Worms*
- in *Nieder-Weisel* bei **Christoph von Löwenstein**

1545 kommt **Johannes Sastrow** unter rätselhaften Umständen in *Rom* ums Leben

1546 zieht **Bartholomäus Sastrow** nach *Rom*, um dort die Sache aufzuklären, und erlebt das päpstliche Rom

2. Teil (1546-1550):

1546-47 *Schmalkalischer Krieg*

1546 beginnt **Bartholomäus Sastrow** in *Wolgast* seinen Dienst als Notar in der fürstlichen Kanzlei der **Herzöge Philipp I.** und **Barnim XI. von Pommern**

1546-48 nimmt **Bartholomäus Sastrow** an verschiedenen Gesandtschaften teil:
- Reisen nach *Böhmen*, *Sachsen* und den *Niederlanden*
- 1547/48: Teilname am *„Geharnischten Reichstag“ in Augsburg*

1548-1550 ist **Bartholomäus Sastrow** pommer'scher Geschäftsträger beim *Kammergericht in Speyer* und unternimmt weitere Reisen

1550 nimmt **Bartholomäus Sastrow** Abschied aus den Diensten der Herzöge von Pommern-Wolgast

3. Teil (1550-1555):

1551 heiratet **Bartholomäus Sastrow** seine Schwägerin **Katharina Froböse**, die aus einer *Greifswalder* Ratsherrenfamilie stammt; der Ehe entstammen ein Sohn und zwei Töchter

Ab 1551 ist **Bartholomäus Sastrow** als Notar und Rechtsanwalt in *Greifswald* tätig

1554 wird **Bartholomäus Sastrow** die Stelle des Ersten Stadtsekretärs in *Greifswald* angeboten

[4. Teil (1555-?) (verloren):]

1555 nimmt **Bartholomäus Sastrow** die ihm ebenfalls angebotene Stelle des Ersten Stadtsekretärs in *Stralsund* - gegen den Willen seiner Familie - an

1558/59 Bildung des Bürgerausschusses „Kollegium der Hundertmänner“

1560 Gründung des Stralsunder Gymnasiums

1562 wird **Bartholomäus Sastrow** in den *Stralsunder Rat* gewählt

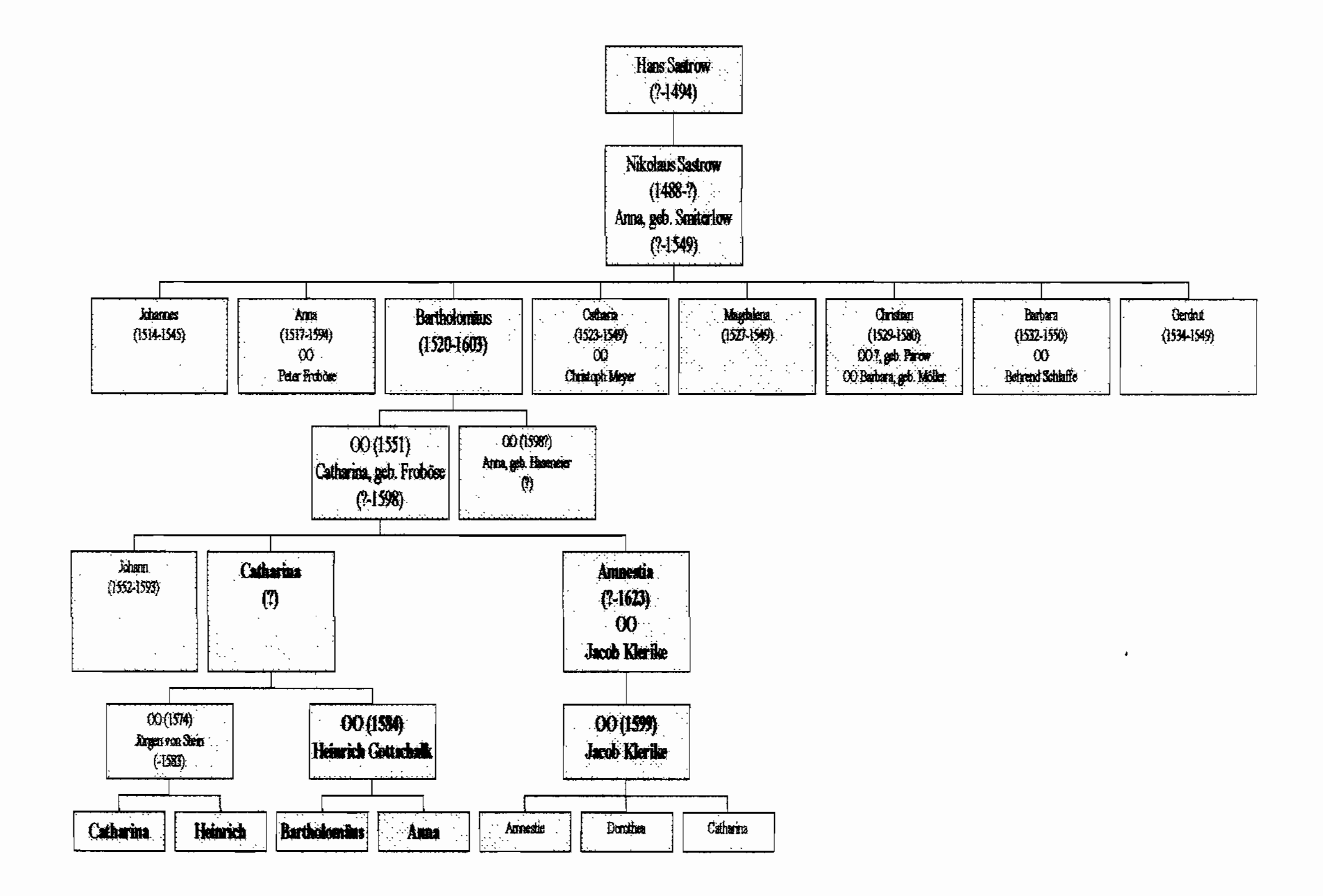
1578	erfolgt **Bartholomäus Sastrows** Wahl zum *Stralsunder Bürgermeister*; eine Stelle, die er bis zu seinem Tod innehat
1595	beginnt **Bartholomäus Sastrow** mit der Abfassung seiner Autobiographie
1598	heiratet **Bartholomäus Sastrow** wenige Wochen nach dem Tod seiner ersten Frau sein Dienstmädchen **Anna Haseneier**
1603	**7. Februar**: stirbt **Bartholomäus Sastrow** im Alter von 83 Jahren



Stralsund, um 1840 - in jener Zeit wirkte der Herausgeber der Autobiographie Sastrows, Gottlieb Christian Friedrich Mohnike, hier

Anlage:

Die Familie Bartholomäus Sastrows[1]



** Die Namen derjenigen Familienmitglieder, an die sich die Autobiographie Sastrows wendet, sind fettgedruckt.*

---

[1] Nach: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, nach 234 eingebunden

III.

Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow als literarisches Zeugnis des 16. Jahrhunderts

„Leicht ist die Schreibfeder, das ist wahr [...]. Drei Finger tun's (sagt man von Schreibern), aber ganz Leib und Seele arbeitet dran." (M. Luther)[1]

„Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es." (M. Buber)[2]

II.1. Der vorliegende Text

Die Haupthandschrift

Gottlieb Friedrich Christian Mohnike, der erste Herausgeber der Autobiographie - und bislang einzige des Gesamtwerkes -, verwendet als hauptsächliche Grundlage seiner gedruckten Ausgabe eine Handschrift aus der Ratsbibliothek in Stralsund, die einer Aufschrift auf dem Buchdeckel des Ersten Bandes dieser Handschrift zufolge aus dem Jahr 1596 stammt.[3] Mohnike hat - so berichtet er in seinen Vorreden - im Verlaufe seiner Arbeit noch mehrere andere Handschriften aufgefunden,[4] doch stellte sich heraus, daß diese sog. Haupthandschrift[5] aus der Stralsunder Ratsbibliothek die zuverlässigste - und wohl auch die originale - Quelle war. „Das Manuscript hat nicht sofort der Rathsbibliothek zugehört, sondern ist früher das Eigenthum von Privatbesitzern gewesen, wie auch manche sowohl mit Bleistift als mit Dinte

[1] Zit. nach: Ebeling, Luther, 37 (= WA XXX/2, 573, 7ff.)

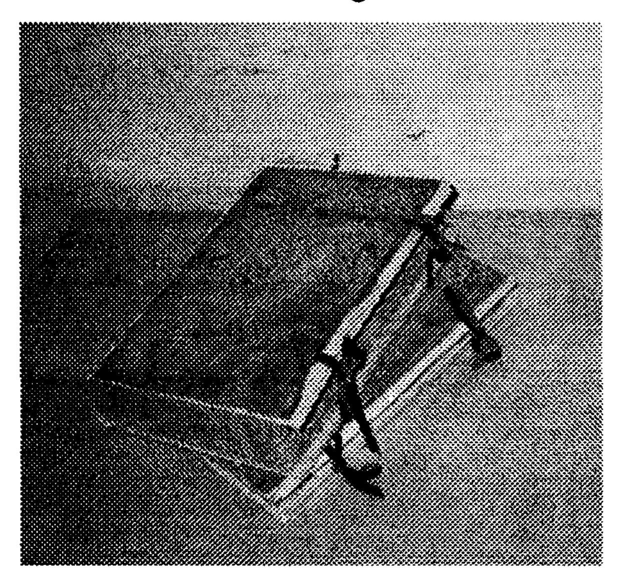
[2] Buber, Ich und Du, 10

[3] Mohnike nennt diese Handschrift „Haupthandschrift", vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CIVf.

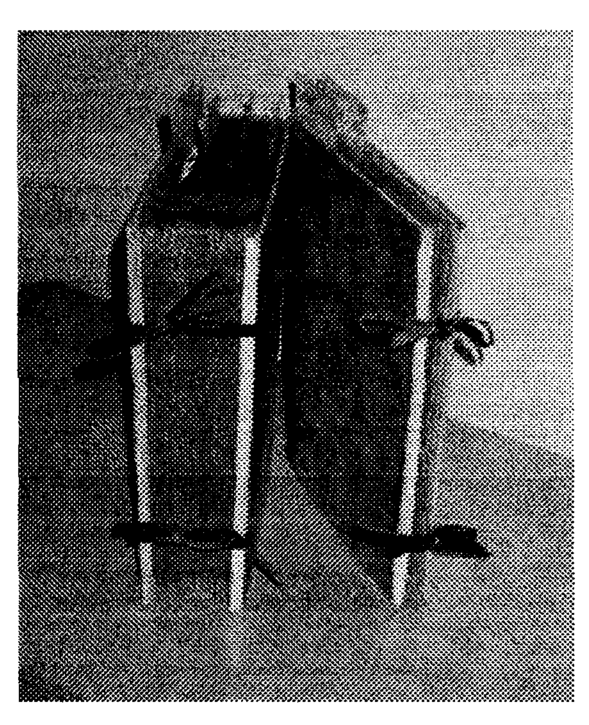
[4] Z.B. in der Stralsunder Ratsbibliothek/Stadtbibliothek die HS 345, die jedoch nur in einem Band den Ersten und Zweiten Teil umfaßt und eine Abschrift der Haupthandschrift umfaßt. Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CXIff.; II, [III]ff.

[5] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CIII

auf den inneren Deckel und auf das erste leere Blatt gekritzelte Schreibereien, die größtentheils Nachweisungen einzelner Stellen sind, beweisen; [...]."[1] Die Handschrift umfaßt zwei Bände, von denen der erste Band den Ersten und Zweiten Teil der Sastrow'schen Autobiographie enthält, der zweite Band den weitaus schmäleren Dritten Teil. Der von Sastrow selbst in seiner Vorrede des Verfassers genannte - und auch im Werk selbst immer wieder angesprochene - Vierte Teil findet sich nirgendwo.



Die beiden Bände der Haupthandschrift (HS 157 u. 158) im Stralsunder Ratsarchiv



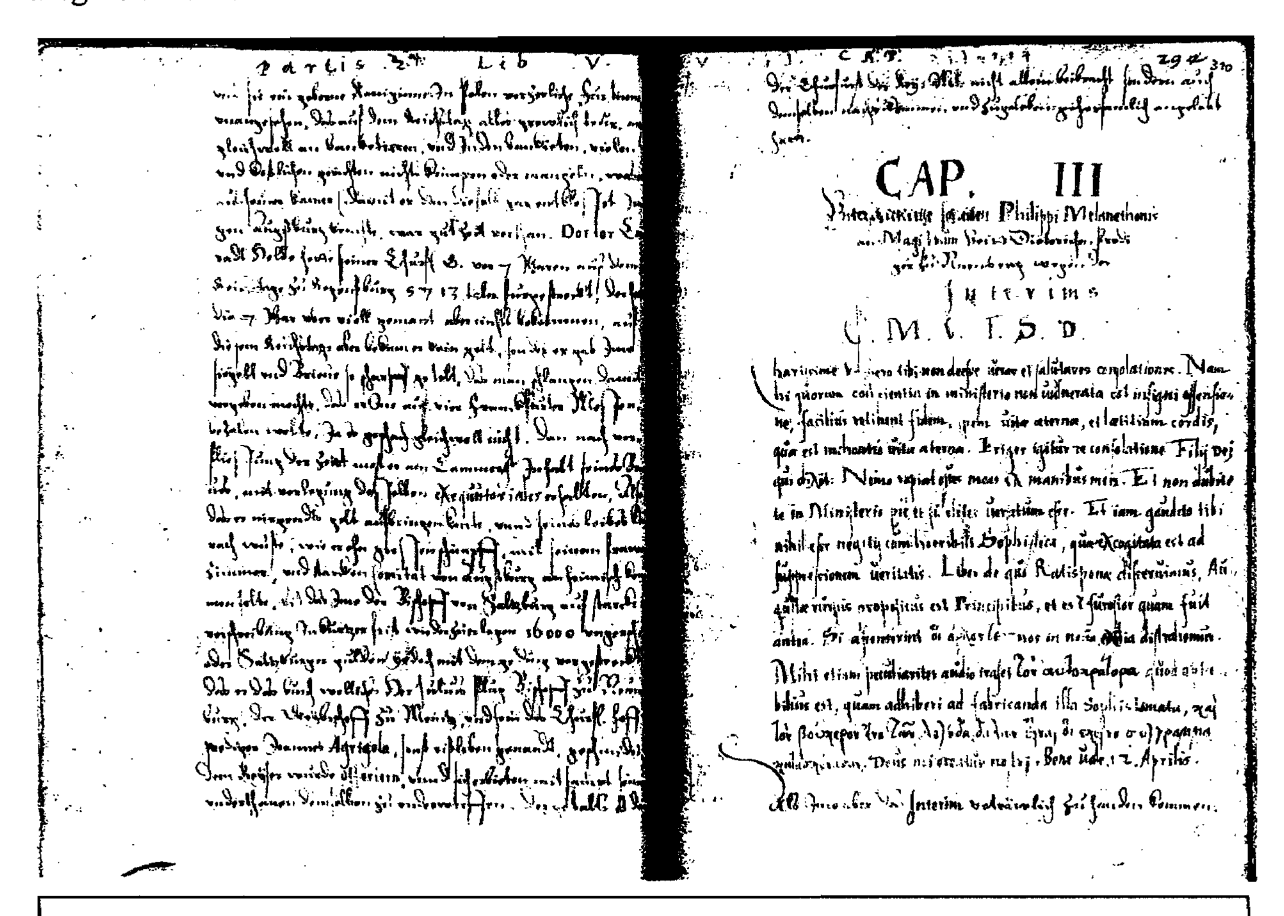
Die Haupthandschrift trägt die Signatur „HS 157" und „HS 158" der Stralsunder Ratsbibliothek. Sie ist rund 31 cm hoch und 21, 5 cm breit, hat also Quart-Format (4°). Die HS 157, die den Ersten und Zweiten Teil umfaßt, besteht aus 475 Blatt (neuer Numerierung), wovon der Erste Teil die Blätter bis 186 umfaßt, der Zweite Teil die Blätter 193 bis 475. Der Zweite Band (HS 158), also der Dritte Teil, besteht aus 171 Blatt (neuer Numerierung). Im Dritten Teil (Zweiter Band) ist zwischen fol. 41 und 140 (neuer Numerierung) ein Rechtsresponsorium Dr. Schraders, eines Juristen aus Frankfurt a. Main, direkt eingearbeitet,[2] was nicht nur am geringfügig kleineren Papierformat, sondern auch an der anderen Handschrift wie auch an dem am Schluß des Dokumentes angebrachten Siegel erkennbar ist. Dieses Rechtsresponsorium war aber offenbar von Anfang an Teil der Sastrow'schen Autobiographie und wurde von Sastrow selbst eingefügt.

Beide Bände der Handschrift wurden 1982 durch die Restaurierungswerkstatt der Universitätsbibliothek Greifswald wiederhergestellt; dabei erfolgte eine von der ursprünglichen abweichende Neunumerierung der Blätter. Bei der Restaurierung, bei der die Handschrift auseinandergenommen und neu geheftet wurde - so das Restaurierungsblatt auf den hinteren

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CIV. Es findet sich in der Handschrift auch ein Verzeichnis der Schriften Johannes Sastrows, des Bruders von Bartholomäus Sastrow.

[2] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CX

Deckeln -, sind leider kleinere Fehler passiert.[1] - Die Handschrift befindet sich aber in einem ausgezeichneten Zustand.


CAP. III

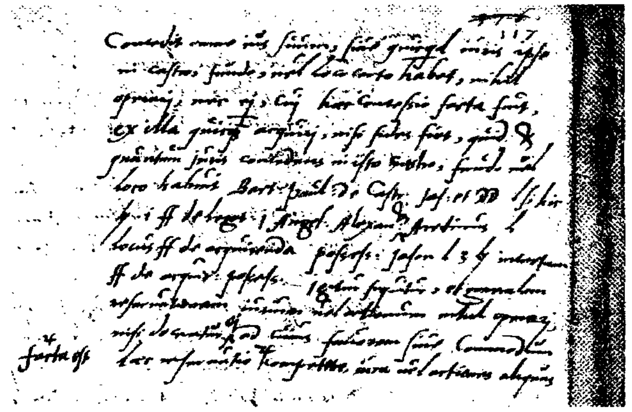
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), II. Tl./5. B./Kap. 2 u. 3; Bl. 293^{v} [neu: 309^{v}] und 294^{r} [neu: 310^{r}] = Mohnike II, 304f. Deutlich wird bei dieser Schriftprobe die verschiedenen Verwendung der Schriftart bei deutschen und lateinischen Texten.
Ebenso erkennbar die nur im 1. Band der HS (= HS 157) vorhandene Beschriftung in der Kopfzeile mit „partis" und „lib" jeweils verso und „cap" recto. Die Paginierung scheint aus späterer Zeit zu stammen.

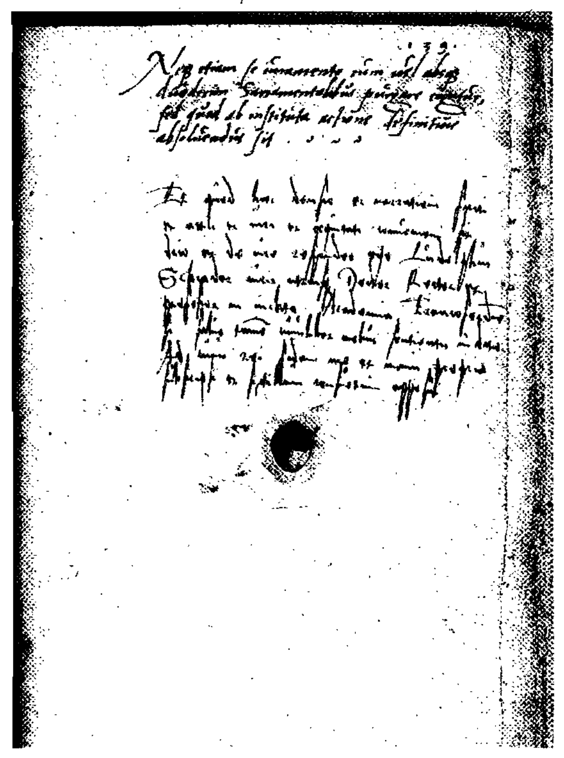
Bei der Durchsicht ist das Schriftbild auffällig, das zwischen lateinischen Texten bzw. lateinstämmigen Wörtern und deutschen im Schrifttyp unterscheidet.[2] - Wie sorgfältig Sastrow bzw. sein Schreiber hier gearbeitet haben, erkennt man im Vergleich mit dem eingefügten Text des Rechtsresponsoriums: Die Unterscheidung gilt nämlich nicht für das angesprochene Responsorium, das trotz des lateinischen Textes in deutscher Schrift geschrieben ist.

---

[1] So wurde z.B. die Blattreihenfolge nicht eingehalten: fol. 5 [neu: 15] wurde zwischen fol. 10 [neu: 18] und 11 [neu: 19] eingereiht.

[2] Mohnike folgt in seiner Edition dieser Unterscheidung sehr genau.



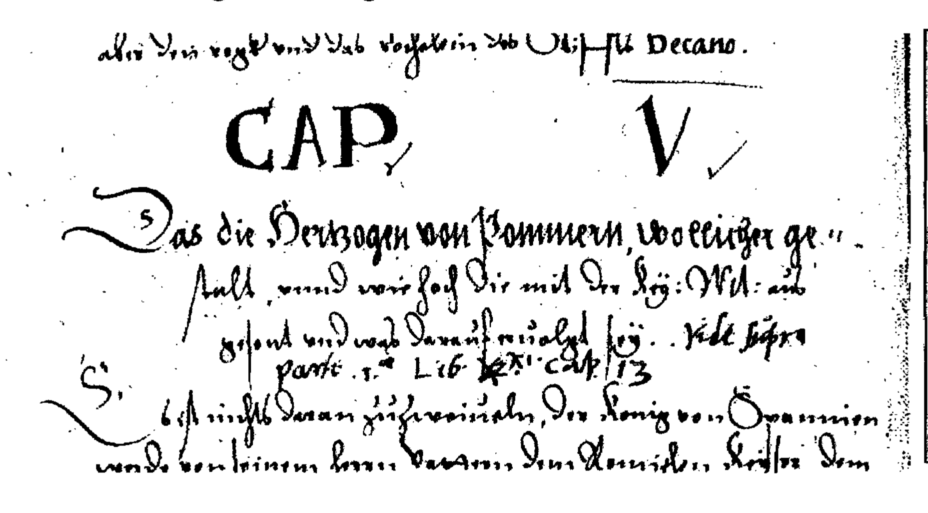


*Oben: Die Haupthandschrift Sastrows (HS 158), III. Tl./4. B./Kap. 3; Bl. 117^{r} [neu: 119^{r}]; vgl. Mohnike III, 83-Anm. *).*

Rechts: ebd., Bl. 139^{r} [neu: 140^{r}]. Es handelt sich um das letzte Blatt des Rechtsresponsoriums mit dem Siegel.

Dieser Schriftprobe stammt aus dem der Autobiographie eingearbeiteten Rechtresponsorium; deutlich stammt jener Teil von anderer Hand.

Am oberen Seitenrand des Ersten Bandes (HS 157), nicht jedoch beim Zweiten Band (HS 158), sind auf der linken Seite (verso) Teil und Buch der Autobiographie vermerkt, auf der rechten Seite (recto) das Kapitel. Im Zweiten Band (Dritter Teil) fehlt dies völlig. Im rechten oberen Rand der Blätter (recto) befindet sich außerdem jeweils die originale (?) Blattnumerierung. Im Bereich des eingearbeiteten Dokuments ist diese ebenfalls fortlaufend; allerdings findet sich dort auch noch die ursprüngliche Zählung. In manchen Kapiteln finden sich in der Haupthandschrift zur besseren Gliederung die Verwendung von Kapitalen, so z.B. bei der Inhaltsangabe am Beginn des Werkes.[1]



Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157),II. Tl./11. B./Kap. 5; Bl. 435^{v} [neu: 455^{v}]; = Mohnike II, 639. Sastrow fügte - offenbar mit eigener Hand - immer wieder Verweise innerhalb seines eigenen Werkes ein.

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 11f.
„Die wichtigsten Prinzipien der Seitengestaltung, die in der Scholastik aufgekommen waren, erlangten durch den Druck rasch Verbindlichkeit: Seitenzahlen, Kapitelüberschriften, Absätze und Paragraphen […].“ (Korczak, Voraussetzungen und Wirkungen des Mediums ‚Buch', 80)

Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), I. Tl./2. B./Kap. 1; Bl 43^{r} [neu: 54^{r}]; = Mohnike I, 114.

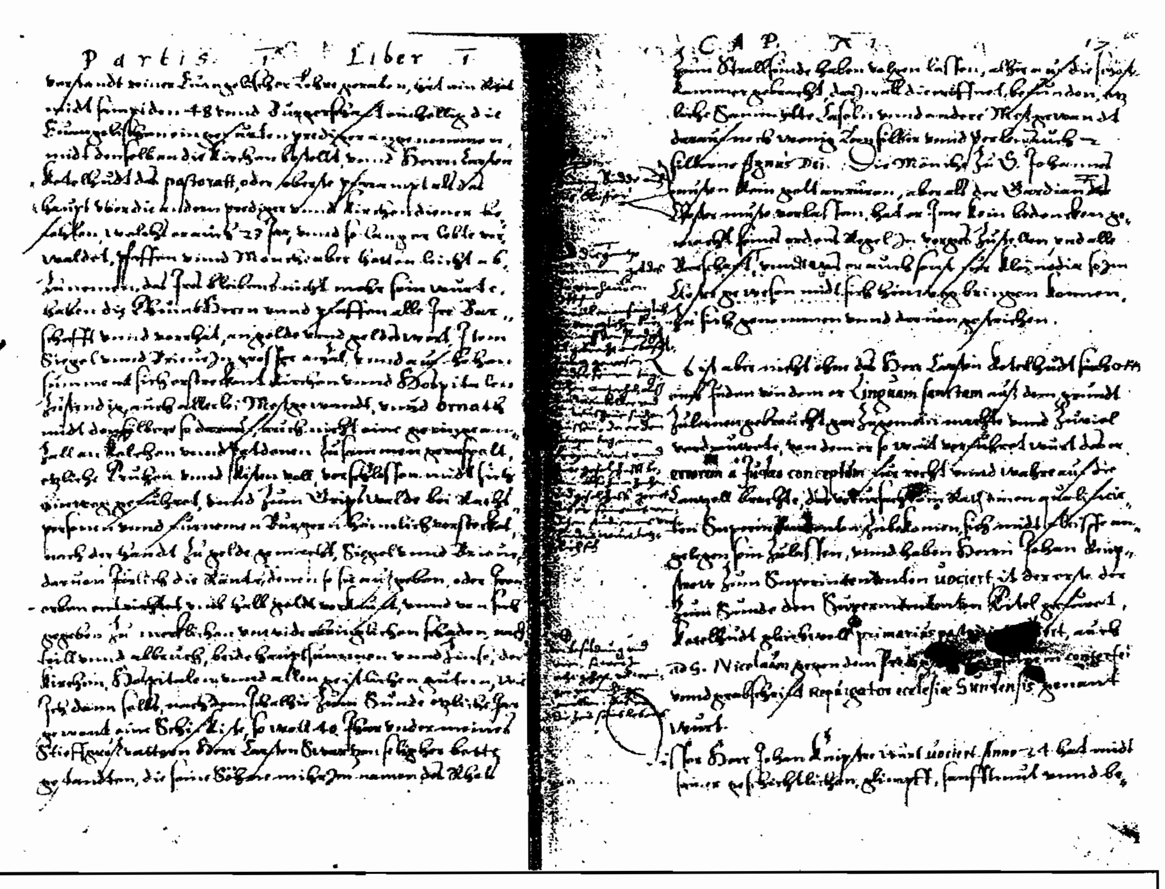
Die Haupthandschrift ist - abgesehen vom Rechtsgutachten Dr. Schraders im Dritten Teil - hauptsächlich von einer Hand geschrieben, doch finden sich sowohl im Text, als auch am Rande Verbesserungen und Zusätze in anderen Schriften. Nachträglich in den Text eingefügt sind offenbar die (meisten [?] der) Zusammenfassungen am Beginn der Teile, der Bücher wie auch der Kapitel[1] sowie auch Querverweise im Text.[2] - Gerade letztere dokumentieren eine intensive Planung des Werks in Aufbau und Gliederung; daß es sich teilweise um Vorverweise handelt,[3] deutet überdies auf eine intensive Nachbearbeitung. Mohnike postuliert m.E. nicht zu Unrecht, daß Sastrow sein Werk - der Würde eines Stralsunder Bürgermeisters und dem Selbstverständnis eines gelernten Kanzlisten entsprechend - von einer Schreibkraft schreiben ließ und danach bei der Durchsicht der Handschrift mit eigener Hand Verbesserungen und Ergänzungen anbrachte. „Sastrow hat nicht eigenhändig dieses Manuscript geschrieben, denn die Züge der Schrift stimmen mit seiner Handschrift nicht überein. Indeß findet sich in den beiden Bänden, besonders aber in der ersten Hälfte des ersten abwechselnd Manches von einer anderen Hand geschrieben, deren Züge mit Sastrow's Handschrift einige Ähnlichkeit haben, jedoch möchte ich [...] doch nicht behaupten, daß diese Schriftzüge die seinigen seyen. Gewiß aber ist es, daß Sastrow die ganze Handschrift eigenhändig durchcorrigirt, Einiges ausgestrichen, bei einem und dem andern Buche und Capitel die Inhaltsanzeigen hinzugefügt, wie auch mehrere, zum Theil wichtige Zusätze und Berichtigungen an den Rand geschrieben

[1] Vgl. z.B. Sastrow (HS 157), 11. Buch/I. Teil, Bl. 153^{r} [neu: 164^{r}] = [Mohnike] I, 381. Vgl. Ebd., 381-Anm.*)

[2] Vgl. z.B. Sastrow (HS 157), Bl. 43^{r} [neu: 54^{r}] = [Mohnike] I, 114. Vgl. Ebd., 114-Anm.***)

[3] Z.B. beim 11. Kap./2. Buch/I. Teil auf das 7. Kap./4. Buches; vgl. Sastrow [Mohnike] I, 93

hat."[1] - Sastrow hat diese Handschrift also autorisiert. Interessant ist zu bemerken, daß dieser Schreiber - im Gegensatz zu Sastrow - offenbar nicht Griechisch konnte. Mohnike bemerkt, daß oftmals die griechischen Worte in der Haupthandschrift verderbt sind, ... und interessanterweise die Abschriften der anderen vorhandenen Handschriften die Korrumptionen weiterführten.[2]



Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), 1. Tl./1. B./Kap. 11; Bl. 16^{v} [neu: 24^{v}] und 17^{r} [neu: 25^{r}] = Mohnike I, 44f. Diese zeigt die nachträglichen Verbesserungen und Ergänzungen, die Sastrow wohl eigenhändig nach Durchsicht der durch einen Kanzlisten/Schreiber verfertigten Handschrift hinzugefügt hat.
Ebenso wieder erkennbar die nur im 1. Band der HS (= HS 157) vorhandene Beschriftung in der Kopfzeile mit „partis" und „lib" jeweils verso und „cap" recto.

Auf dem inneren Deckel des Ersten Bandes ist von Johann Ehrenfried Charisius (1681-1760), einem Historiker des 18. Jahrhunderts, Folgendes eingeschrieben: „Ich habe meine Vermutung schon an einem anderen Ort geäußert, daß die Seinigen, nach der Beschreibung, die er davon selbst gemacht, und daß Er in der Stadt Stralsund in des Teufels Badstuben gekommen, darinn er nunmehro gantzer 40 Jahr ziehmlich heiß gebadet, fuhrnehmlich seine beiden Schwiegersöhne Heinricus Gottschalck und Jacobus Clerike, so beide im Rath

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CVIIff.

[2] Vgl. u.a. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 265-Anm.**) zu einem Brief Melanchthons über das Konzil zu Trient bzw. Bologna, den Sastrow in seine Autobiographie eingearbeitet hat.

gesessen,[1] dieses Teil ad vitandum odium et inuidiam supprimiret. Ich werde in dieser Mutmaßung um so viel mehr gestärcket, als der zweyte Band dieses Chronici, worinne der dritte Teil desselben vorhanden, zeiget, daß hinten so viel ausgerissen oder ausgeschnitten, als wohl ein biß anderthalb Buch Papier ausmachen können, welches fast unzweifelhaft der 4te Teil gewesen. Wie es in dem ersten Bande wohl in dem zweiten Bande zwei Teile, nämlich Pars III et IV, gewesen sein."[2]

Der hier angesprochene Vierte Teil der Sastrow'schen Biographie handelt höchstwahrscheinlich von Sastrows Zeit als Ratsherr und Bürgermeister Stralsunds,[3] in der er zu beträchtlichem Vermögen gekommen ist. „Sastrow hat, so scheint es, mit Geschick und Konsequenz, die finanziellen Möglichkeiten wahrgenommen, die seine Ämter ihm eröffneten."[4] Mohnike vermutet, daß der Vierte Teil verlorengegangen bzw. vernichtet worden ist. Die drei Argumente, die Mohnike für seine These anführt, klingen plausibel: 1.) Sastrow hat bis 1603 gelebt, d.h. er hätte sechs Jahre Zeit für die Abfassung des Vierten Teiles gehabt; 2.) Sein Naturell war nicht dazu angetan, auf den Vierten Teil zu verzichten, der ihn ja zur Zeit der Endredaktion seines Werkes direkt betraf.[5] Außerdem sprechen auch Sastrows eigene Äußerungen am Ende des Dritten Teiles dafür: „ ... *jm Anfange IV. partis* ... ".[6] Wahrscheinlich war jener Vierte Teil weit stärker als die anderen Teile lokalpolitischen Natur und „dürfte den Charakter einer politischen Streitschrift und persönlichen Rechtfertigungsschrift gehabt haben".[7]

Der (3.) dritte Grund, den Mohnike für seine These anführt, hängt auf das engste mit der zweiten Heirat Sastrows zusammen. Im Memorialbuch Lindemanns wird auch über die zweite Heirat Sastrows unter dem Jahre 1598 berichtet. Das auf diese Berichterstattung folgende Blatt ist aber herausgetrennt, und es geht aus dem Duktus wie auch aus einer Bemerkung des Chronisten hervor, daß hier noch Weiteres über die Hochzeit vermerkt war. „Diese Note giebt [...] der ausgesprochenen Vermuthung über das Schicksal des verloren gegangenen vierten Theils der Sastrowschen Autobiographie ein neues und größeres Gewicht [...]."[8] Mohnike geht deshalb davon aus, daß die Schwiegersöhne den Vierten Teil - und wohl auch das entsprechende Blatt bei Lindemann - vernichtet haben. „[...] wie es [...] zu vermuthen ist, das Sastrow überhaupt nicht schonend in seinen Äußerungen gewesen seyn wird [...]."[9] - Er deckt sich damit auch mit dem Historiker Johann Albert Dinnies (1727-1801).

---

1 H. Gottschalk kam schon 1596, J. Clerike aber erst 1609 in den Rat; vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XCIII

2 Zit. nach: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CV

3 Ab 1555 übernimmt Sastrow das Stadtschreiberamt in Stralsund, schon 1862 wird er auch in den Rat der Stadt gewählt. Von 1578 bis zu seinem Tode 1603 nimmt er das Bürgermeisteramt wahr.

4 Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 212

5 Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XCI

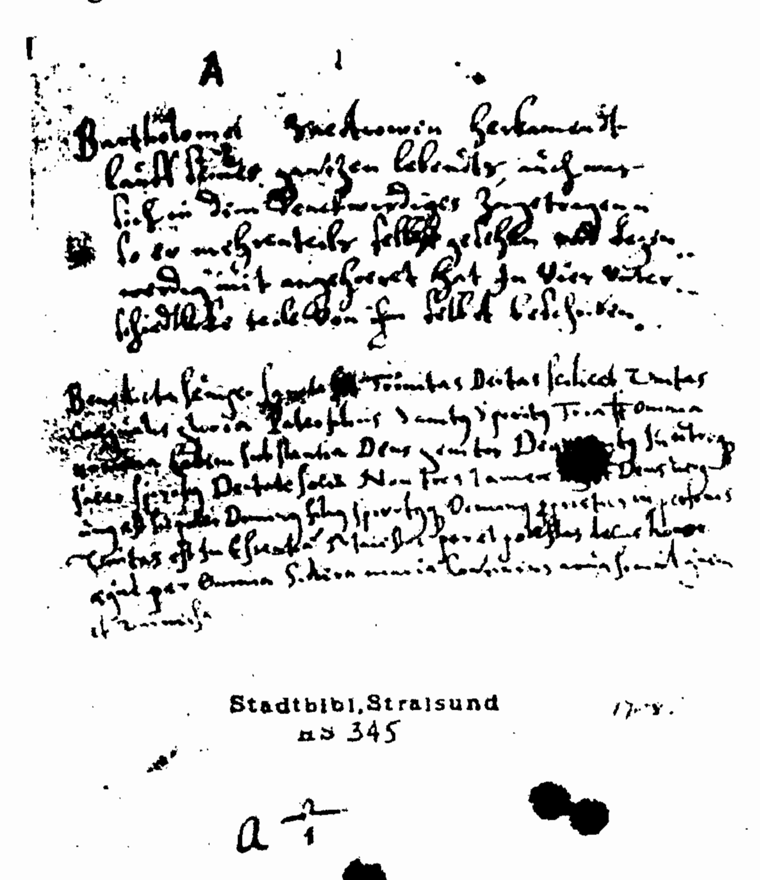
6 Sastrow [Mohnike] III, 152

7 Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 212

8 Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, XIf.

9 Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XCIII

Wenzel vermutet hingegen in seinem Werk, daß der Vierte Teil gar nicht zustande gekommen, „vielleicht aber auch mit Rücksicht auf den Rat der Stadt Stralsund [...] unterdrückt“[1] worden ist. Die meisten der Herausgeber folgen aber der Meinung Mohnikes und Charisius', nach der der Vierte Teil nachträglich vernichtet wurde, was auch nach heutigem Wissensstand am ehesten anzunehmen erscheint.



Eine Abschrift der Sastrow'schen Autobiographie in der Ratsbibliothek Stralsund (HS 345). Fälschlicherweise wird diese in der Ausgabe der Autobiographie von Coler als „Original“ ausgegeben.

Es ist wohl noch hinzuzufügen, daß es über die Haupthandschrift hinaus mehrere zeitgenössische Abschriften der Haupthandschrift gibt; eine davon auch in der Stralsunder Ratsbibliothek (HS 345), die alle drei Teile in einem Band vereinigt.

Die Vorlagen Sastrows bei der Abfassung seiner Autobiographie

Sastrow konnte bei der Abfassung seiner Autobiographie auf eine Vielzahl von bereits bei ihm vorhandenen Dokumenten und Unterlagen zurückgreifen, die er Zeit seines Lebens gesammelt hatte. Im 75. Lebensjahr begann Bartholomäus Sastrow, seine gesamte Lebensgeschichte zu ordnen und zusammen(!)zuschreiben. Wahrscheinlich konnte er auf ein Diarium aus früheren Zeiten zurückgreifen; die Genauigkeit und Detailtreue der Autobiographie auch der Jugendjahre legen diese Annahme nahe. Das wird beispielsweise bei der Romreise deutlich, wo bei der Rückreise Tag für Tag behandelt wird.

---

[1] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 212

Auf literarische und historiographische Vorbilder Sastrows - die er positiv und negativ kritisiert - wird andernorts eingegangen werden. Im Zweiten und Dritten Teil sind über weite Strecken Dokumente in lateinischer und deutscher Sprache - dem Zeitgebrauch üblich mit manchen griechischen Ausdrücken versehen - von Sastrow eingearbeitet worden. Diese Übernahmen gehen so weit, daß Mohnike beim VII. Buch des Zweiten Teiles gar annimmt, daß Sastrow „dieses [...] Buch größtentheils aus einer lateinisch abgefaßten Schrift des sechszehnten Jahrhunderts genommen" hat.[1]

Die in die Autobiographie wortwörtlich aufgenommenen Dokumente sammelte Sastrow im Laufe seiner beruflichen Tätigkeit. Eine Bemerkung im Zweiten Teil wirft ein Licht auf die Arbeitsweise Sastrows. Im Rahmen seines Berichtes über die Entstehung des Augsburger Interims arbeitet er auch ein Dokument ein - die Stellungnahme der Fürsten und Stände zum Interim -, und bricht dabei mitten im Text, sogar mitten im Satz, ab. Im nächsten Absatz erklärt er selber diesen Textverlust: *„Das Exemplar, daraus jch Obgesetztes geschrieben, ist so eilendes repetiert worden, das jch es nicht habe weiter abschreiben konnen, wie auch dan dasselbig mit andern mehr, so den Pomerschen Legaten zu lesen vertrawt, mihr widerfahren ist."*[2]

„Während seines Aufenthalts zu Augsburg und Speier in den Jahren 1548 bis 1550 hatte sich ohne Zweifel Sastrow in den Besitz der 1548 und 1549 bei Ivo Schöffer zu Mainz erschienenen Originalabdrücke der meisten in Folge des Augsburgschen Reichstags von 1547 und 1548 zuerst publicirten oder wieder erneuerten Reichs-Ordnungen und kaiserlichen Declarationen zu setzen gewußt. Sie finden sich in einem ziemlich starken Bande in klein Folio auf der hiesigen [scl. Stralsunder] Rathsbibliothek [...]. Daß aber das gedachte Exemplar der Sammlung in Sastrow's Besitze gewesen ist, beweist der Umstand, daß nicht nur auf den weißen Blättern zu Anfang und Ende des Bandes, sondern auch auf den leergebliebenen oder nur zum Theil bedruckten Blättern und Seiten der einzelnen Stücke selbst, so wie an mehreren Stellen am Rande der Seiten, sich von ihm eigenhändig geschriebene Abschiede, Ordnungen, Edicte und Bemerkungen finden."[3] - Das alles wirft ein beredtes Licht auf die Arbeitsweise des Kanzlisten und Juristen Sastrow; dieser hat offenbar Zeit seines Lebens Unterlagen gesammelt, die er dann kompiliert, ergänzt und endredigiert hat.

Immer wieder werden Sastrow auch heikle Dokumente anvertraut. Herzog Philipp bemerkt einmal gegenüber Sastrow, daß *„wenn der Brieue* [, die Sastrow befördert hat,] *weren intercipiert worden, hette man dich jn den negsten Baum hencken lassen"*;[4] es handelte sich dabei u.a. um geheime Berichte über den Reichstag zu Augsburg 1547/48.

Während im Zweiten und Dritten Teil deklarierterweise Dokumente von ihm eingearbeitet werden, so können berechtigterweise auch im Ersten Teil Vorlagen Sastrows vermutet werden. Denn auch hier verwendet Sastrow vorliegendes Schriftgut. Wenn er bspw. über die Päpstin Johanna schreibt, so bezieht er sich dabei auf das Buch Mirabilia Romae aus dem Jahre 1475.[5]

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 462-Anm.*)

[2] Sastrow [Mohnike] II, 333

[3] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, VIIff.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 599

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 331

„Das nur aus 9 Quartblättern bestehende Büchlein, welches späterhin noch mehrmals muß gedruckt worden seyn, da es zur Zeit von Sastrow's Aufenthalt zu Rom daselbst feil war, ist voll lächerlicher Fabeln [...]. Gewiß ist [...], daß die von Sastrow aus diesem Buche mitgetheilte Stelle über die angebliche Päpstinn, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach mit dem übereinstimmt, was in dem Chronikon des Martinus Polonus [einem Dominikanermönch aus dem 13. Jh.] von ihr erzählt wird."[1]

Manche Teilen der Handlung beruhen offensichtlich auf eigenen Aufzeichnungen Sastrows, was beispielsweise ganz stark bei der Romreise deutlich wird, wo die Rückreise Tag für Tag behandelt wird. Es ist wohl auch wahrscheinlich, daß Sastrow - wie auch andere seiner Zeitgenossen - ein Tagebuch geführt hat.[2] An einer Stelle berichtet Sastrow, daß er seinen Arbeitgeber in Rom, Dr. Hoyer, *„mit der Beschreibung des Hospitals ad S. Spiritum nicht wenig erzornet"*,[3] was darauf hindeutet, daß dieser Sastrows Aufzeichnungen eingesehen hat.

Anderes hat Sastrow selbst miterlebt und offenbar sofort protokolliert. Ein Beispiel in diesem Zusammenhang ist *„Sebastian Vogelßbergs Historia [...]; Ich bin dabei gestanden, als er gerichtet worden, hab den gehaltenen Proceß mit angesehen, vnnd ex ore Vogelsbergii, was er geredet, mit sinterlichem Fleisse worttlich vorzeichnett; daraus will ich Vogellßbergs Historiam gantzlich vnnd wahrhafftig erzelen."*[4]

„Darüber hinaus stützt er sich bei der Ordnung lange zurückliegender Ereignisse offensichtlich auch auf Briefe, die er im Laufe seines Lebens von seinen Eltern und Geschwister erhalten hat."[5] In manchen Erzählungen scheinen aber noch deutlich die Erzählungen anderer durch. Das gilt bspw. für den Bericht über den Überfall auf Bartholomäus Sastrows Bruder Johannes. Hier ist es wohl der lebhafte Bericht seines Bruders, der hinter der Schilderung Bartholomäus Sastrows - die er selbst gar nicht hätte miterleben können - steht.[6] Oder das betrifft auch eine Erzählung über ein Verbrechenstat, in die entfernt die Eltern von Sastrows Frau verwickelt waren.[7]

Eine schwierige Frage tut sich nach den Quellen für die Berichte über die Reformation in Stralsund und die Ereignisse rund um die Person Jürgen Wullenwevers auf, also jener Zeit, die Sastrow nicht selbst miterlebt hat. Sastrow nennt diesbezüglich an einer Stelle Aufzeichnungen seines Vaters.[8] Das wird wohl die eine Quelle sein. Es wäre aber auch naheliegend, daß Sastrow stark von den Berichten seines Vorbilds Nikolaus Smiterlow, eines führenden hanseatischen Politikers, der im Hause Sastrow sogar mehrere Jahre verbringen mußte, geprägt ist. In diesen Erzählungen ist Entstehung und Ausprägung einer Tradition bestimmter Inhalte

---

1 Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, XXIVff.

2 Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LXXXVIf.

3 Sastrow [Mohnike] I, 373

4 Sastrow [Mohnike] II, 166f.

5 Kammeier-Nebel, Sastrow, 43

6 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 195-199

7 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 83

8 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 21

und Wertungen unverkennbar. Für Sastrow ist die Reformation schon Geschichte, die tradiert wird.

Sastrows Nachrichten über die Jahre in Süddeutschland, die Italienreise, die Tätigkeit in den Jahren 1547 bis 1550 und über die in Greifswald geführten Rechtsgeschäfte hat er offenbar ebenso früheren Aufzeichnungen entnommen, ebenso wie Sastrow die vielen seiner Autobiographie beigefügten Dokumente schon in früheren Zeiten gesammelt haben muß.[1] Auch die chronologische Behandlung der Wiedereinsetzung des Kammergerichtes nach dem Augsburger Reichstages 1547/48 geht auf Tagebuchaufzeichnungen zurück, die sein besonderes, persönliches Interesse an dieser Frage dokumentieren.[2]

Möglicherweise hat Sastrow manche Passagen seiner Autobiographie auch schon viel früher bereits konzipiert. Es fällt z.B. auf, daß interessanterweise die Nachrichten Sastrows über die Vorgänge im Bistum Kammin vor dem Jahre 1550 enden. Wie die Sache weitergegangen ist, *„hab jch nicht erfahren, bin auch nicht sonderlich darumb bekummert gewesen [...]"*.[3] Sastrow weiß also nichts über die weiteren Vorgänge, obwohl im Jahre 1556 das Bistum durch die pommer'schen Herrscher säkularisiert wurde,[4] was Inhalt einer konsequenten Fortsetzung der Behandlung gewesen hätte sein müssen. Solche Texte könnten z.B. als zusammenfassende Berichte an die herrschaftliche Kanzlei entstanden sein, die Sastrow jetzt in seine Autobiogarphie einarbeitet.

Auch, daß Sastrow manches bei der Behandlung des Augsburger Reichstages der Jahre 1547/48 verschweigt, um offenbar einer Kontroverse aus dem Wege zu gehen, aber andernorts eine sehr deutliche Sprache findet, könnte so erklärbar sein. Z.B. berichtet Sastrow über die Gefangennahme Martin Bucers nichts, obwohl er davon hätte hören können. Andererseits hatte Bucer die Unterzeichnung des Interims verweigert, was bei Sastrows vernichtender Meinung über das Interim[5] nur auf Verständnis bei ihm hätte stoßen müssen. Auch der Augsburger Religionsfrieden wird - wie alle Ereignisse nach 1550 - nur in einem Nachsatz unter heilstheologischen Vorzeichen erwähnt.[6]

Es wäre also naheliegend, die Abfassung jener Teile der Autobiographie, die eine Berichterstattung des Augsburger Reichstages bringen, - sieht man einmal von den Schlußbemerkungen ab - in Zeit des Reichstages selbst oder die Jahre nach dem Reichstag zu datieren. Ein möglicher Grund könnte eine Zusammenstellung zur eigenen Vorbereitung als pommer'scher Geschäftsträger in Speyer gewesen sein. Die Abfassungszeit der betreffenden Teile wäre demnach in die Jahre zwischen 1547 bis rund 1550 zu setzen.

Neben eigenen Aufzeichnungen greift Sastrow offenbar auch solche seines Vaters Nikolaus Sastrow zurück, in denen er geschäftliche und familiäre Geschehnisse wie die jüngste

---

[1] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 5

[2] Vgl. v.a. Sastrow [Mohnike] II, 590ff.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 678

[4] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 110

[5] Vgl. Sastrow II, 303ff.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 378ff.

Familiengeschichte, vielleicht auch anderweitige Ereignisse, erfaßte.[1] Das gilt wohl auch für den ersten von Sastrow behandelten zeitgeschichtlichen Komplex über die Reformation in Stralsund der Jahre 1523 bis 1525, wobei hier wohl auch Erzählungen von Nikolaus Smiterlow nachklingen.[2]

Im Zweiten Teil übernimmt er weite Passagen auf Latein aus den Reichstagsakten. Während seines Aufenthaltes in Augsburg und Speyer in den Jahren 1548 bis 1550 hat sich Sastrow ohne Zweifel in den Besitz der publizierten und immer erneuerten Reichstagsordnungen gesetzt. Das beweist u.a. der Umstand, daß nicht nur auf den weißen Blättern und Seiten am Anfang und Ende jedes Bandes, sondern auch auf den leergebliebenen oder nur z.T. beschriebenen Blättern und Seiten und auch an mehreren Stellen am Rande der Seite von Sastrow selbst (?) geschriebene Abschiede, Ordnungen, Edikte und Bemerkungen zu finden sind.[3] Daneben sind Briefe Luthers und Melanchthons wortwörtlich zitiert, die eine Vorlage bei der Abfassung der Schrift unbedingt voraussetzen.

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach der Literaturkenntnis Sastrows interessant. Er selber nennt Schriften Luthers, Sebastian Münsters „Kosmographie", die „Chronik" Carions - ein populärer Abriß der Weltgeschichte -, Sleidans, von Beuther übersetzte und fortgesetzte, Darstellung der Geschichte Karls V. Gedruckte und ungedruckte Literatur zu Tagesfragen, wie dem Interim[4] oder der Türkenfrage,[5] las er ebenfalls interessiert. Dazu kommt das pommer'sche und stralsundische Schrifttum seines Jahrhunderts, also im wesentlichen die Chroniken von Thomas Kantzow, Valentin von Eickstett, Johann Berckmann, die Aufzeichnungen Gerhardt Dröges über das Leben des Stralsunder Bürgermeisters Franz Wessel, das Tagebuch seines Amtsvorgängers Gentzkow u.a.[6] Es finden sich bei diesem Werk also durchaus Ansätze ersten wissenschaftlichen Arbeitens mit Quellen.

Entstehung der Sastrow'schen Autobiographie und Datierungsfrage

Es wurde schon festgestellt, daß Sastrow Zeit seines Lebens Materialien über seine Erlebnisse zusammenstellte. Am Ende seines Lebens kompilierte er diese dann zu seinem Lebensbild und zum Bild der von ihm erlebten Zeit: *„Bartholomei Sastrowen herkommen geburt vnd lauff seines gantzen lebens, auch was sich in dem Denckwerdiges zugetragenn, so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehoret hat, in Vier vnderscheitliche Theile, von ihm selbst Beschribenn".*

---

[1] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 7

[2] Für die betreffenden Teile der Sastrow'schen Autobiographie ist deshalb eine genaue Differenzierung zwischen authentischer mündlicher Überlieferung und Gerüchtebildung zu unterscheiden. Gerade Aufstände stehen oft in engem, gegenseitig beeinflussenden Zusammenhang mit einer Ausbildung Gerüchten. Vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 2490ff.

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, VIIff.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 295, 301-303, 337-341

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 513-514

[6] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 14

Daß jemand Aufzeichnungen herstellte und Dokumente sammelte, die dann später kompiliert und endredigiert wurden, ist auch andernorts bekannt. Die Vorgangsweise erinnert z.B. in einem gewissen Sinne an die Zimmer'sche Chronik, die ungefähr gleichzeitig, aber unter gänzlich anderen Umständen entstanden ist. Froben Christoph von Zimmern stellte - zusammen mit seinem Onkel Wilhelm Werner von Zimmern - seine Chronik aus Quellen verschiedener Klosterarchive zusammen. Die eigentliche Abfassung erfolgte aber wohl durch seinen Sekretär Johannes Müller. Die beiden Grafen und wahrscheinlich auch der Sekretär schrieben zunächst ihre Aufzeichnungen auf einzelne Blätter oder Bogen, die dann von Müller redigiert wurden.[1] - Sastrow hatte als Stralsunder Bürgermeister zweifellos auch die Möglichkeit, auf seine Kanzlei zurückzugreifen. Denn noch ein anderes ist zwischen Sastrow und Christoph Froben von Zimmern ähnlich: Beide waren Juristen, die ihre Kenntnisse ungefähr gleichzeitig in Speyer erworben hatten und die sich in ihrer Arbeitsweise wohl glichen.

Christoph Froben verfaßte seine Chronik nicht zuletzt deshalb, weil er Überkommenes erhalten wollte. „Täglich sah er, wie lebendiges Geschehen nur noch zwischen Aktendeckel bewahrt, zum Vermodern verdammt war; dem wünschte er Einhalt zu gebieten, wenigstens für eine, für seine Spanne Zeit. In seiner wohlfunktionierenden Kanzlei dürfte er seit dem Jahre 1559 das seit 1540 systematisch Gesammelte nach und nach niedergeschrieben haben."[2]

Eine vergleichbare Vorgangsweise findet sich offenbar z.B. auch bei Jakob von Boymont (1527-1581), der selbst seine Aufzeichnungen charakterisiert: „Hernech volgt mein, Jacoben Freiherrn zu Boymundt Pairsperg und Schwarmburg geschichten, die mir nach dem willen Gotes in meinem leben in lieb und laidt zuegestanden sein".[3] Die Charakteristik deutet auf eine rückblickende Schrift, die aber sicherlich nicht aus dem Gedächtnis geschrieben wurde. „Der Autor weiß nämlich ab dem Jahre 1548 für alle Vermerke den genauen Tag anzugeben, was darauf hinweisen könnte, daß er hier ältere Kalendereintragungen zusammenschrieb. Einzelne Korrekturen und Streichungen lassen deutlich erkennen, daß es sich bei dem erhaltenen Manuskript um eine Reinschrift handelt. [...] Das Werk erscheint [...] als eine überarbeitete Kompilation von zwei Textsorten, die er durch kurze Notizen [...] verknüpfte."[4] Ähnliches über die Niederschrift seiner Autobiographie weiß man auch von Götz von Berlichingen, der einem ihm befreundeten Pfarrer auf der Burg Hornberg seine Erinnerungen diktierte bzw. zur Endüberarbeitung überließ.[5] - Bei Sastrow kann man aber auf keinen Fall von einer Abfassung durch einen Ghostwriter reden, wie das mancherorts in dieser Zeitepoche durchaus auch üblich war.[6]

---

[1] Vgl. Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 11f.
Eine solche Vorgangsweise findet sich bspw. auch bei Gijsbert Karel van Hogendorp (1762-1834); er kam allerdings nicht weiter als bis zum Ordnen der großen Masse an Papier, die er während seiner politischen Laufbahn gesammelt hatte, wobei er zwischendurch Notizen machte. Vgl. Dekker, Ego-Dokumente in den Niederlanden, 38

[2] Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 80

[3] Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 257

[4] Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 257

[5] Vgl. Missentharter im Nachwort zur Lebensbeschreibung des Ritters Götz von Berlichingen, 102

[6] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 145

Offenbar wurde das Sastrow'sche Werk ab 1595/96 endredigiert;[1] Sastrow war damals 75 Jahre alt, davon 40 Jahre im städtischen Dienst. Der Dritte Teil ist, so darf man mit Mohnike annehmen, im Jahr 1597/98 verfaßt, der Vierte wahrscheinlich erst nach der zweiten Heirat Sastrows 1598.[2] Damit ergibt sich aber auch ein schwieriges Problem bezüglich der Datierung der einzelnen Textabschnitte, die trotz ihrer verschiedenen Entstehungskontexte ineinandergreifen:[3] da ist bei Sastrow zunächst

• das persönliche Erleben, das dann kurz danach z.T. tagebuchartig aufgezeichnet wird. In einem eigenartigen Gemisch werden

• tradierte Erfahrungen der Familien, die ggf. vor der Lebenszeit des Autobiographen liegen, in dieses persönliche Erleben eingefügt sowie

• gesellschaftliche tradierte und geprägte, gesellschaftsschichtspezifische Inhalte. Das ist bei Sastrow die jüngste Familiengeschichte sowie die Geschehnisse rund um die Reformation in den Hansestädten. In einer

• Durchsicht in einem späteren Zeitpunkt werden die Aufzeichnungen geordnet und ggf. auch zensiert. Der Zeitpunkt dieser Durchsicht liegt bei Sastrow für manche Passagen rund ein halbes Jahrhundert vom eigentlichen Geschehen entfernt. Erst danach erfolgte die schriftliche Fixierung zum

• Zeitpunkt der Abfassung. Bei Sastrow erfolgte dann noch - allerdings in einem relativ knappen Abstand zur Abfassung - die

• Korrektur des Abgefaßten.

Aus den verschiedenen Zeitebenen ergeben sich inhaltliche Profile, die die ggf. Jahrzehnte später abgefaßte Autobiographie auch noch bestimmen. So weiß Sastrows Autobiographie z.B. nichts über den Tod Weyhers 1556 und durch die de facto Säkularisation des Bistums Kammin durch die pommer'schen Herrscher, obwohl dieses Ereignis lange vor der Endredaktion der Autobiographie liegt, was wohl daran liegt, daß Sastrow diesen Teil seiner Autobiographie aus Aufzeichnungen vor der Säkularisation unkritisch übernommen hat. Auch schweigt Sastrow über die Gefangennahme Martin Bucers im Zuge des Reichstags zu Augsburg. Der Grund für Sastrows Schweigen ist wohl sein Interesse, alles Kontroversielle möglichst zu vermeiden, um sich - ganz im Sinne seiner diplomatischen Mission - ja nicht in Gegensatz zur kaiserlichen Seite zu geraten. Denn ein solches Schweigen ist nur in der Funktion des Pommer'schen Gesandten sinnvoll; keineswegs rund 50 Jahre später als Stralsunder Bürgermeister, der sich mit seiner Autobiographie an seine Kinder wendet, um ihnen u.a. Zeitgeschichte beizubringen. - In diesem Zusammenhang ist sehr deutlich die Entstehung einer Tradition in der Geschichtssicht und -darstellung ebenso wie in Glaubensfragen - der sog. lutherischen Orthodoxie - zu erkennen.

Textausgaben

Überraschend dürftig sind die (wissenschaftlich brauchbaren) Ausgaben dieser Schrift; neben wenigen Auszügen gibt es nur eine vollständige und darüber hinaus kommentierte

---

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LXXXVIIIff.; III, XXf.

[2] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, XXff.

[3] Vgl. Behringer, Verhörsprotokolle, 283

Ausgabe, nämlich die von Gottlieb Friedrich Mohnike (Greifswald 1823-24).[1] So beeindruckend und beachtenswert die Leistung Mohnikes in vorkritischer Zeit am Beginn des

---

[1] Gottlieb Christian Friedrich Mohnike (*6.1.1781 Grimmen/Neuvorpommern, †6.7.1841 Greifswald), wirkte neben seiner Tätigkeit als Pfarrer noch als Literarhistoriker und war gesellschaftlich wie auch politisch vielfach tätig. Er studierte zunächst ab 1799 in Greifswald, und ab 1801 in Jena Theologie und beendete seine Studien 1803; 1809 legte er sein zweites Theologisches Examen ab. Für seine umfangreichen Studien wurde er 1824 mit dem Ehrendoktorat der Theologie der Universität Greifswald ausgezeichnet.
1810 wurde er zum Konrektor, 1811 zum Rektor der Stadtschule in Greifswald bestellt. 1813 erfolgte seine Bestellung zum Pfarrer/Pastor zu St. Jakobi in Stralsund; daneben war er außerdem „Consistorial- und Schulrathe [...] und Mitgliede des Stadt-Consistorii zu Stralsund“, wie er sich selber bei der Herausgabe Sastrows (1823/24) tituliert.
Darüber hinaus bemühte er sich um die Pflege norddeutscher und nordischer Kultur und war als Privatgelehrter und Hauslehrer tätig.
Er erwarb sich einerseits durch seine historischen Werke und die Herausgabe von Quellen zur norddeutschen Geschichte, andererseits durch seine Übersetzungen skandinavischer Literatur große Verdienste, v.a. durch die Übersetzung Esaias Tegnérs „Frithjofssaga“.
Neben der Herausgabe der Autobiographie Sastrows hat er eine lange Literaturliste verantwortet; zahlreiche selbständige Werke finden sich in seiner Bibliographie genauso wie Übersetzungen und Herausgeberarbeiten. Eine Auswahl seiner Bibliographie möge einen Überblick über sein Wirken geben:

1. Selbständige Werke:

Geschichte der Litteratur der Griechen und Römer I, Greifswald 1813
Kleanthes der Stoiker I: Poetische Überreste, Greifswald 1814
In Wedegum Loetz et filium eius Henningum querelarum libri duo] Ulrici Hvtteni in Wedegvm Loetz et filivm eivs Henningvm qverelarvm : Libri duo = Ulrich Hutten's Klagen gegen Wedeg Loetz und dessen Sohn Henning; Ex rarissimo saec. XVI. libro typis excvso edidit, vertit et illvstravit ; Accedvnt prolegomena et alia quaedam equitis carmina iuvenilia, Gryphiswaldiae 1816
Ulrich Hutten's Jugendleben: nebst Geschichte und Beschreibung der Urschrift der Klage als Einleitung zu der Ausgabe und Übersetzung derselben; mit drei Jugendgedichten des Ritters, Greifswald 1816
Urkundliche Geschichte der sogenannten Professio fidei Tridentinae und einiger andern römisch-katholischen Glaubensbekenntnisse, Greifswald 1822
Zur Geschichte des Ungarischen Fluchformulars. Ein Nachtrag zu der Urkundlichen Geschichte der sogenannten Professio fidei Tridentinae; mit einem Anhange, betreffend den öffentlichen Übertritt der Königinn Christine von Schweden, Greifswald 1823
Dr. Martin Luther und Philipp Melanchthon über den Arzt und seine Kunst. Der medicinischen Privatgesellschaft zu Stralsund an ihrem ein und fünfzigsten Stiftungstage, Stralsund 1823
Kirchen- und litterarhistorische Studien und Mittheilungen, Stralsund 1824-1825
Predigt am zweiten Secularfest der Befreiung Stralsunds von der Wallensteinschen Belagerung, Stralsund 1828
Der Auerhahn, Stralsund 1828 (gem. m. Esaias Tegnér)
Napoleon. Stimmen aus dem Norden und Süden, Stralsund 1829
Die Jubelfeier der Augsburgischen Confession in Neuvorpommern in den Jahren 1630, 1730 und 1830, Stralsund 1830
Das sechste Hauptstueck im Katechismus nebst einer Geschichte der katechetischen Litteratur in Pommern. Zum dritten Jubelfest der Augsburgischen Confession; mit einem Anhange enthaltend die Geschichte der liturgischen Veränderungen in Pommern, Stralsund 1830
Die Dichter, Lieder und Melodien des Stralsundischen Gesangbuchs, Stralsund 1830
Hymnologische Forschungen, Stralsund 1831-1832
Nierses Klaietsi, armenischer Patriarch im 12:ten Jahrhundert, und dessen Gebete, Leipzig 1832
Geschichte der Buchdruckerei in Stralsund bis zum Jahre 1809. Ein Beitrag zur pommerischen Litteraturgeschichte, Stralsund 1833
Des Johann Frederus Leben und geistliche Gesänge. Eine kirchenhistorische Monographie in drei Abtheilungen, Stralsund 1837-1840
Die Geschichte der Buchdrucker-Kunst in Pommern, Stettin 1840
Lessingiana, Leipzig 1843 (posthum hgg.)

Ortwin Gratius in Beziehung auf die »Epistolae obscurorum virorum«, in: ZHTh 13, 1843, III, 114 ff. (posthum hgg.)

2. Herausgerarbeiten:

Doctor Martin Luther's Lebensende, von Augenzeugen beschrieben, und von diesen und anderen Zeitgenossen und Freunden in drei Predigten, einer Rede und zwei Gedichten beklagt, Stralsund. 1817

Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens, auch was sich in dem Denckwerdiges zugetragen, so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehöret hat, von ihm selbst beschriben, Greifswald 1823-24

Volkslieder der Schweden I: Aus er Sammlung von [Erik Gustaf] Geijer u. [Arvid August] Afzelius, Berlin 1830

Swen Lundblad, Die Hauptthemen der christlichen Religion, übers. V. G. Knoblauch, Stralsund 1831

Ludwig Gotthard Kosegartens Uferpredigten und hymnologische Aufsätze, Stralsund 1831

Ludwig Gotthard Kosegartens Reden und kleine prosaische Schriften, Stralsund 1831-1832

Ludwig Gotthart Kosegarten, Dissertationes academicae, Sundii 1832

Ludwig Gotthart Kosegarten, Akademische Reden, Stralsund 1832

Die Krönung König Christians III von Dänemark und seiner Gemahling Dorothea durch D. Johannes Bugenhagen, Stralsund 1832

Faereyinga Saga oder Geschichte der Bewohner der Faeroeer. Im isländischen Grundtext mit färöischer, dänischer und deutscher Übersetzung, Kopenhagen 1833 (gem. m. Carl Christian Rafn)

Stralsundische Chroniken, Stralsund(-Greifswald) 1833-1870 (gem. m. Ernst Heinrich Zober)

I: Stralsundische Chronik und die noch vorhandenen Auszuege aus alten verlorengegangenen Stralsundischen Chroniken : nebst einem Anhange, urkundliche Beiträge zur Kirchen- und Schulgeschichte Stralsunds enthaltend / Johann Berckmann, Stralsund 1833

II: Die Stralsunder Memorial-Bücher Joachim Lindemanns und Gerhard Hannemanns (1531 - 1611), Stralsund 1843

III: Dr. Nicolaus Gentzkows Tagebuch (v. J. 1558 - 1567, in Auszügen) nebst drei Anhängen: Stralsunder Kleider- und Hochzeits-Ordnung v. J. 1570; A. Weffels Schriften ueber die Altäre der Marienkirche in Stralsund und über dieselbe Kirche in der Wesselschen Bibel v. J. 1555 ff., Greifswald 1870

3. Übersetzungen:

Esaias Tegnér, Die Frithjofs Sage, Stralsund 1826 [(= Sämmtliche Gedichte 3), Leipzig 4·1840; Halle 13·1876] (a. d. Schwedischen)

Esaias Tegnér, Nachtmahlskinder, Halle 5·1876 (a. d. Schwedischen)

Karl August Nicander, Runen, Stuttgart-Tübingen 1829 (a. d. Schwedischen)

Esaias Tegnér, Der Riese Finn, Lund 1829 (a. d. Schwedischen)

Esaias Tegnér, Reden, Stralsund-Leipzig 1829 (a. d. Schwedischen)

Thomas Thorild/Franz Michael Franzen/Peter Daniel Amadeus Atterbom, Nordische Dithyramben, Stralsund 1830

Die Saga von Fridtjof dem Starken, Stralsund 1830 (a. d. Isländischen)

Esaias Tegnér, An Leopolds Grabe, Stralsund 1830 (a. d. Schwedischen)

Erasmus Chr. Raske, Die Verslehre der Isländer, Berlin 1830 (a. d. Dänischen)

Die schwedischen Naturfoscher Karl Peter Thumberg und Joh. W. Dalman (= Abh. d. kgl. Akad. d. Wiss., Stockholm), Stralsund 1831

Reden, Schilderungen und Gedichte von Wallin, von Brinckmann, Oedman, Agardh, Tegner, Geijer, Atterbom und Nicander, Stralsund 1832 (gem. m. K. Schuett)

Hector Friedrich Jansen Estrup (Hg.), Absalon, Bischof von Roeskilde und Erzbischof von Lund, Eroberer der Insel Rügen und Bekehrer derselben zum Christenthum, als Held, Staatsmann und Bischof, Barth 1832 (a. d. Dänischen)

Erik Gustav Geijer, Altschwedische Balladen, Mährchen und Schwänke : sammt einigen daenischen Volksliedern, Stuttgart-Tübingen 1836 (a. d. Schwedischen und Dänischen)

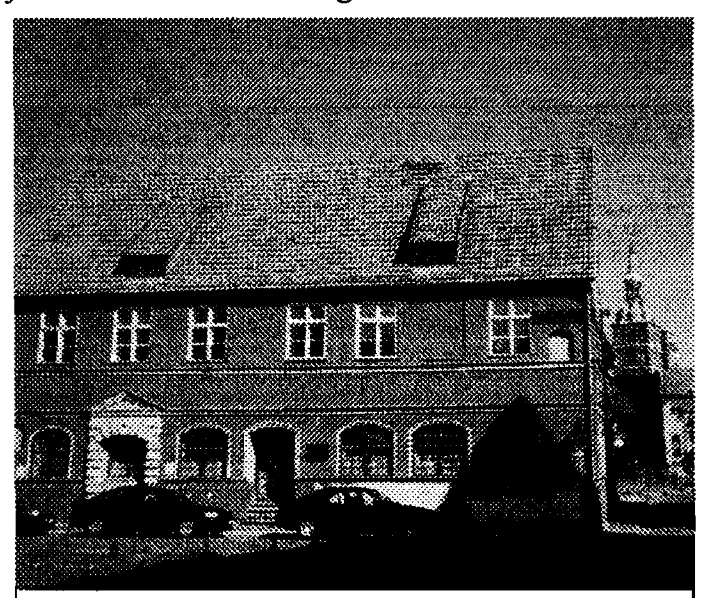
Snorre Sturlason, Heimskringla, oder Sagen der Könige Norwegens, Stralsund 1837 (a. d. Isländischen)

Carl Christian Rafn, Die Entdeckung Amerikas im zehnten Jahrhundert, Stralsund 1838 (a. d. Dänischen)

Frans Michael Franzén, Esaias Tegners Leben, Leipzig 1840 (a. d. Schwedischen)

Arvid August Afzelius, Carl der Zwölfte: ein Gedicht ; schwedisch und deutsch, Stralsund 1840 (a. d. Schwedischen)

19. Jahrhunderts auch sein mag,[1] genügt diese Ausgabe heutigen Ansprüchen keineswegs mehr. Aufschlußreich, obwohl aber an manchen Stellen weitgehend schon überholt, sind die jedem der drei Bände vorgestellten Vorreden des Herausgebers, die penibel Probleme rund um das Werk aufarbeiten, wenngleich diese Aufarbeitungen auch stellenweise den großen Zug vermissen lassen. Der Vierte - verlorene - Teil der Autobiographie wird von Mohnike durch andere Zeugnisse zu ergänzen versucht.



Das Wohnhaus G. Chr. Fr. Mohnikes in der Stralsunder Langenstraße in den Jahren 1814-1841

Hingewiesen sei der Vollzähligkeit halber auf die leicht lesbare und ebenfalls - wenn auch nur spärlich - kommentierte Ausgabe der Autobiographie von Christfried Coler (Berlin 1956), die - ins heutige Deutsch übertragen - zum Einlesen in das Thema gut geeignet ist und die trotz ihrer „Modernisierung" der Sprache den typischen Zug des Sastrow'schen Werkes nicht vermissen läßt. Lästig sind bloß die Umstellungen in der Textfolge, während die Kürzungen im Text dem flüssigen Lesen eher förderlich denn hemmend sind, da sie hauptsächlich zitierte Passagen betreffen, die sich auf spezielle, für den großen Ablauf unbedeutendere Stellen beziehen, und die - sollte dies notwendig sein - durch Fülltexte in anderer Schrifttype überbrückt werden.

Die Sammlung von „Autobiographie[n] des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit" von Horst Wenzel beschränkt sich nahezu nur auf die „Vorrede des Verfassers" von; die anderen Teile in der Ausgabe von Wenzel abgedruckten Text sprechen bestenfalls Probleme an, eine inhaltliche Erörterung aber auf der Basis dieser Ausschnitte ist nicht möglich. Sein Interesse scheint sich auch auf die Motivkritik zu beschränken. Überdies hat auch Wenzel die Mohnike'sche Ausgabe als Grundlage seiner Auswahl verwendet und diese photomechanisch übernommen.

Literatur über Gottlieb Christian Friedrich Mohnike:

Verzeichnis der von Gottlieb Mohnike [...] hinterlassenen Büchersammlung bestehend aus theologischen, historischen, litterarhistorischen, philologischen [...] und vermischten Schriften, worunter viele litterarische Seltenheiten. Nebst drei Anhängen, welche [...] versteigert werden sollen, Stralsund 1842

Brockhaus' Conversations-Lexikon XI, Leipzig [13] 1885, 795

Erika Wiehe, Gottlieb Mohnike als Vermittler und Übersetzer nordischer Literatur (= Nordische Studien 15), Greifswald 1934 [= Diss. Greifswald 1934 = selbständig veröffentl.: Bottrop 1934]

Erich Gülzow, Gottlieb Mohnike; in: Pom. Jahrbuch 28 (1934), 137-174

Hellmuth Heyden, Die evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart III: Die evangelischen Geistlichen des ehemaligen Regierungsbezirkes Stralsund, Greifswald 1973, 137f.

[1] Zu den Editionsgrundsätzen Mohnikes vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CXXIVff.

Mohnike betont an mehreren Stellen den Grundsatz seiner Edition, Sastrow „mit allen seinen Eigenthümlichkeiten so zu lassen, wie er selbst sich gegeben hat“[1] - und entspricht damit nicht mehr modernen Editionsgrundsätzen.[2] Die Absätze bei der Edition entsprechen denjenigen der Haupthandschrift. Die verschiedenen Schrifttypen der Handschrift zwischen Deutsch und Latein werden korrekt von Mohnike wiedergegeben. Auch die Inhaltsausgaben am Beginn der Teile, der Bücher und der Kapitel entsprechen der Originalhandschrift. Er hielt sich bei seiner Edition an die von Sastrow selbst autorisierte Stralsunder Handschrift mit geringfügigen Abweichungen vom Original, die die Großschreibung und die Interpunktion betreffen, die er an die (damals) übliche Schreibweise anpaßte.

Textabweichungen in Abschriften hat Mohnike in Fußnoten - gewissermaßen als frühen kritischer Apparat -[3] notiert. Darüber hinaus erklärt Mohnike dort auch ungebräuchliche Begriffe, weist auf Sekundärliteratur hin; „für den kritischen [!] Historiker und Forscher habe ich da, wo frühere Abdrucke [der zahlreichen von Sastrow zitierten Dokumente] mir zur Hand waren, die Varianten kurz angemerkt [...].“[4] Allerdings ist die Ausgabe Mohnikes im Detail überprüfungswürdig: So finden sich z.T. Ungenauigkeiten,[5] und das Rechtsresponsorium von Dr. Schrader, das als integrativer Bestandteil in der Haupthandschrift im Original eingefügt ist, wurde von Mohnike ohne erkennbaren Grund nicht seine Edition aufgenommen; auch wenn die Dokumente des Zweiten Teiles wurden vollständig übernommen. Mit dieser Entscheidung Mohnikes - gegen Sastrow selbst - fehlen aus dem Dritten Teil rund 60 Prozent.[6]

---

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CXXIV

[2] Vgl. J. Schultze, Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei der Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte. Vgl. auch die Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte der Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland.

[3] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, CXXIV
Ein weiteres Merkmal der Ausgabe, das bereits den kritischen Geist Mohnikes herausstreicht und seine Fortschrittlichkeit markiert, umreißt er etwas später: „Wo es mir zweifelhaft erschien, ob meine Ansicht die richtige sei [...], habe ich mit wenigen Worten in den Noten darauf hingewiesen.“ (Ebd., CXXIX)

[4] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, X

[5] Ein paar Beispiele mögen dies dokumentieren:

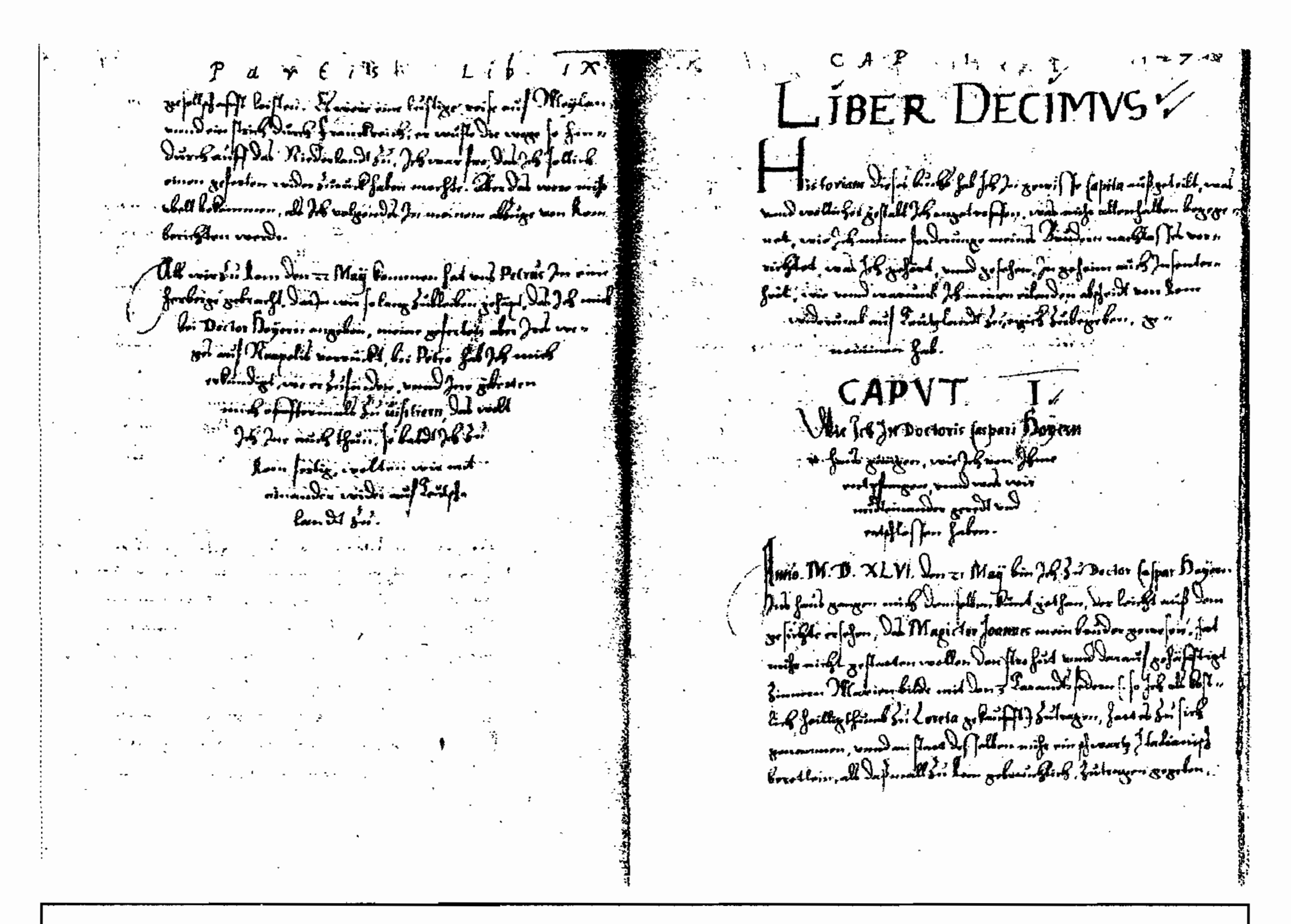
Haupthandschrift	nach Mohnike
... in gemein ... (HS [4]^r)	... ingemein ... (nach: Mohnike I, 3, 1. Z.)
... zusingen ... (HS [5]^r)	... zu singen ... (nach: Mohnike I, 6, 8. Z.)
... vnuollkommen (HS [6]^r)	... unvollkommen ... (nach: Mohnike I, 8, 11. Z.)
... mihr ... (HS [8]^r)	... mir ... (nach: Mohnike I, 11, 18. Z.)
... fengt ... (HS [10]^r)	... fangt ... (nach: Mohnike I, 13, 1. Z. d. Textes)
... wielang ... (HS [10]^r)	... wie lang ... (nach: Mohnike I, 13, 12. Z. d. Textes)

Die Zahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die neue, 1982 angebrachte, Blattnumerierung

[6] Der Dritte Teil zählt insgesamt 171 Blatt; das Rechtsresponsorium umfaßt die fol. 41 bis 140 (neue Numerierung)

Gliederung der Sastrow'schen Autobiographie nach formalen Gesichtspunkten

„Von den frühen Selbstzeugnissen ist die Autobiographie Sastrows eine der umfangreichsten und als literarisches Werk am besten gestaltet. Sastrow brachte als erster im deutschen Sprachraum ein Werk mit klarem, planvollen Aufbau in Bücher, Teile und Kapitel."[1] Sastrow beschreibt in seiner Autobiographie, in der er persönliche Geschichte geschickt mit der „großen" Reichspolitik zu verbinden weiß, sein *„Herkommen [und] Lauff seines gantzen Lebens"* (Titel). *„Sollich einen armen trostlosen, traurigen Anfang hett es mit meinem Ehestande, gleichwoll hett unser Herr Gott mich jnn solchem Stande numehr 45* [od. 46 ?] *Jahr reichlich versorget [...]."*[2]



Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), I. Tl./9. B./Kap. 7 u. 10. B./Kap. 1; Bl. 126^{v} [neu: 137^{v}] und 127^{r} [neu: 138^{r}] = Mohnike I, 317f. Sastrow strukturierte seine Autobiographie klar in Teile („pars"), Bücher („liber") und Kapitel („caput") und numerierte diese fortlaufend durch. Die Einteilung der Teile folgt seinen Lebensphasen, die der Bücher und Kapitel richtet sich nach den behandelten Themen.

Sastrows Werk zerfällt in vier bzw. drei vorhandene, deutlich voneinander unterscheidbare Teile. Über die Gliederung setzt Sastrow sich selbst in seiner Vorrede auseinander: *„Das I. Teill soll sich von meiner Altern vnnd meiner Geburt, also ab anno 1490 usque ad annum*

---

1 Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 106, die auf Beyer-Fröhlich, Entwicklung der deutschen Selbstzeugnisse, 101 verweist.

2 Sastrow [Mohnike] III, 16

1546, unnd meines Alters 26, das ich mich in die Wolgastische Cantzlei, meinem gnedigen Fürsten vnnd Herrn, Hertzog Philipsen, zu Dienst, begeben hab, erstrecken.
II.Pars wurt begreiffen die uolgenden Jare, das 46. bis zu Ende aus des 50. Jars, also so lang, das ich aus dem Gesellen Stande, auch dem furstlichen Dienste, in den Ehestant getretten bin.
III.Pars wurt geben, wie es mir im Ehestande 5 Jar, die ich zum Grypswalde gewont, ergangen.
IIII.Pars wurt etwas vormelden, wie ich zum Stralsunde recht in des Teuffels Battstube kommen bin, darin nunmehr gantze 40 Jhar zimblich heis gebatet; [...] Was ich im Stattschreiber, volgent Rats und Kämerer, letzlich Burgermeisterstande vorrichtet, was Dank ich damit verdient habe vnnd taglich vordiene, dessen ich waren Bericht thun, vnnd denen, so sich vnuordient vnnd ohne Nott, allein aus Veientseligheit vnnd des Teuffels Eingeben, gegen mihr aufgelent vnnd mihr noch zusetzen, mich nottwendig zu uorantwurten gedrungen werde. "[1]

Erster und Zweiter Teil sind dabei in der Haupthandschrift in einen Band zusammengeschlossen. Sastrow selbst sieht in der Vorrede zum Dritten Teil den Dritten und Vierten Teil zusammen.[2]

Formal gesehen besteht das Werk nicht nur aus vier bzw. drei Teilen, sondern diese zerfallen in Bücher, diese wiederum in Kapitel, die z.T. sehr kurz sind, manche füllen nur eine halbe Druckseite bei Mohnike aus. Jedem Kapitel, Buch und Teil ist der damals üblichen Gewohnheit nach eine kurze Zusammenfassung vorangestellt. Nicht überall ist die Einteilung aber so getroffen, daß eine Sinneinheit zusammengefaßt wird, doch im Normalfall bietet die kurze Inhaltsangabe eine gute Einleitung und Orientierungshilfe.

Gliederung der Sastrow'schen Autobiographie nach inhaltlichen Gesichtspunkten

Sastrow geht - wie auch andere Autobiographien seiner Zeit -[3] mit der vorliegenden Gliederung chronologisch seiner persönlichen Entwicklung entlang, was auf eine gewisse persönliche Reflexion rückschließen läßt.[4] Während des Ersten Teiles scheint Sastrow noch sehr von seiner engeren Heimat bestimmt: Er beschreibt relativ kurz seine Kindheit, seine Erziehung, er schreibt von seiner Berufswahl und von seinem Auftreten im Auftrage des Vaters in Speyer. Folgerichtig endet der Erste Teil deshalb mit der Romreise, auf der Sastrow den Rahmen seiner Heimatgebundenheit endgültig sprengt, die weite Welt kennenlernt und sich damit emanzipiert. Abgesehen von den auch Sastrow überkommenen Nachrichten über die Reformation in Stralsund widmet sich der Erste Teil der Autobiographie der persönlichen Geschichte.

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 11f.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] III, 3

[3] Vgl. u.a. die Selbstbeschreibung von Matthias Hoë von Hoënegg. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 608f.

[4] Der chronologische Charakter der Autobiographie findet sich auch im 2. Kapitel des I. Buches des I. Teiles, wo wichtige Ereignisse zwischen 1514 - dem Jahr der Heirat von Sastrows Eltern - und 1549 bzw. Sastrows eigener Hochzeit annuarisch dargestellt werden. Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 21-29

Von da ab wird Sastrow zunehmend diplomatisch tätig und ist als Notar überall dort, wo es etwas zu schreiben gibt und damit auch dort, wo Reichsgeschichte geschrieben wird. Demgemäß tritt die Reichsgeschichte gegenüber der persönlichen Geschichte, die bis dahin vorgeherrscht hat, immer stärker hervor: die Öffentlichkeit prägt Sastrows Lebenslauf. Sastrow sieht sich wohl als kleines Rädchen in der Reichsgeschichte, setzt sich aktiv mit dieser auseinander, bringt auch da und dort - z.B. gegenüber der Hocharistokratie - zwar sparsame, aber doch bemerkbare Kritik an. Demgemäß fließen übermäßig viele Reichstagsakten, Absagebriefe, ... sowohl in deutscher, als auch in lateinischer Sprache in den Text ein, was einem modernen Leser die Lektüre eher erschwert denn erläutert, doch auf eine intensive Beschäftigung Sastrows mit den Geschehnissen seiner Zeit und auf sein zeithistorisches Interesse hindeutet. Wir können dabei feststellen, „daß Sastrow, soweit es sich um Reichsgeschichte handelt, ein bemerkenswert gutes und klares Urteil zeigt, während er den Vorgängen in seinem engeren heimatlichen Bereich äußerst befangen gegenübersteht.“[1]

Der Dritte Teil, der schon vom Volumen dem Ersten und Zweiten Teil kaum nachkommt, handelt von Sastrows Seßhaftwerdung in Greifswald. „Schon aus dem, was er selbst noch in den letzten Kapiteln berichtet, erhellt ja [sic!], daß Sastrows Tätigkeit und Interessen mit der Rückkehr in die Heimat den bisher relativ großen Zug eingebüßt hatten und sich nunmehr in dem engen Rahmen der eigenen Angelegenheiten, feudaler Übergriffe und Gewalttaten, kleinfürstlicher Territorialherrschaft und städtischer Kirchturmspolitik bewegten.“[2] Die zahlreichen finanziellen Bemerkungen unterstreichen den rechtfertigenden Charakter des Dritten Teiles, der sich dann im Vierten Teil fortgesetzt zu haben scheint.

Es ist für Autobiographien überaus typisch, daß grundlegende Lebensveränderungen als Wendepunkte[3] durchaus auch selbst erfahren werden, was sich dann in der Gliederung des Werkes niederschlägt; hier wird von Sastrow seine Eheschließung an einen grundlegenden Wendepunkt seines Leben gestellt, was auch - schon rein formal - in der autobiographischen Darstellung seinen Niederschlag findet. Bereits in der Gliederung werden damit wesentliche Aussagen über die Selbstbeurteilung Sastrows ausgedrückt.[4]

---

[1] Coler, Bartholomäus Sastrow, 23.
Mohnike merkt sogar in seiner Vorrede an (Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, IV): „Über den berühmten Reichstag zu Augsburg in den Jahren 1547 und 1548 haben wir, soviel ich weiß, nirgends etwas so vollständiges, als was uns Sastrow im zweiten Teil seiner Chronik geliefert hat, und in der Geschichte des Interims wird sie in der Zukunft sicher stets mit Auszeichnung genannt werden“. Darüber hinaus sieht Mohnike in Sastrow einen guten Teil der pommer'schen Geschichte wiedergegeben.

[2] Coler, Bartholomäus Sastrow, 19

[3] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 501
„Die Frage nach dem Humanum wurde immer dort übermächtig, wo die Menschengeschichte aus dem trägen Dahinfließen ihres Lebensstromes in einen Strudel oder Katarakt geriet.“ (A. Peters, Der Mensch, 159) - Das gilt nicht nur für die gesellschaftliche Makroebene, sondern auch für die persönliche, individuelle Mikroebene.

[4] Die Eheschließung wird in zahlreichen Autobiographien zum Wendepunkt. Vgl. u.v.a. die Selbstbeschreibungen von Christian Kirchmair (1535-1608), dessen Autobiographie mit seiner Verehelichung endet, und Matthias Hoë von Hoënegg (1580-1645). Lukas Geizkofler (1550-1620) hat seine Heirat gar in den Titel seiner Autobiographie aufgenommen: Historia Vnd beschreibung Lucasen Geizkoflers von Reiffenegg Tyrolensis, herkomen, geburt, leben, studieren, raisen, diensten, fürnembliche verrichtung thuen vnd wesen, biß auf sein in Augspurg Anno .1590. beschechene verheüratung vnd folgends weiter, biß auf das .1600. Jar. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 308, 608 u. 406

Im Vierten Teil, der sich - glaubt man Sastrows Vorrede - nur mehr mit Lokalhistorie beschäftigt und vielleicht als Rechtfertigungsschrift für sein nicht unangefochtenes Bürgermeisterwirken gedacht ist, beschreibt Sastrow, *„wie und warumb der Teuffell durch die Seinen [...] mihr unschultigerweise zugesetzt, das Garaus mit mir zu spielen [...] nichts mangeln lassen;“*[1] Sicherlich ging der Vierte Teil übel ein bloßes Rechtfertigungsschreiben hinaus, wenn Sastrow schon in seiner Vorrede alle seine *„Geuattern, Schwagern vnnd Freund“*[2] anklagt, ihm nicht die nötige Ehre und Achtung entgegengebracht zu haben.

Insofern ist die Annahme Charisius', der Vierte Teil sei absichtlich vernichtet worden, umso wahrscheinlicher. In welchem krassen Gegensatz stehen aber Sastrows nunmehrige Streitereien und Querelen, die uns aus anderen Quellen überliefert sind,[3] vergleicht man sie mit Sastrows Tätigkeit als Notar, die uns im Zweiten Teil überliefert sind: kleinliche Zänkereien zwischen den Bürgermeistern, die nebeneinander oder alternierend amtierten, oder zwischen dem Bürgermeister und dem Rat. Sastrows patrizische Ideale, wie er sie z.B. in seiner Beschreibung des Regimentes der Achtundvierzig zu Grunde legt, werden hier arg erschüttert.

Gewichtungen

Faßt man das bisher Erörterte zusammen, so kommt man zu dem Ergebnis, daß der Schwerpunkt der Sastrow'schen Schilderungen - sieht man einmal den uns nicht bekannten Vierten Teil ab - sicherlich auf seiner Tätigkeit als Notar liegt, also auf den Geschehnissen, die er im Zweiten Teil seines Werkes beschreibt. Er verbindet hier persönliche Geschichte und öffentliche Geschichte so weit, daß es manchmal scheint, als wäre die öffentliche Geschichte auch seine private Geschichte: als identifiziere er sich vollständig mit seiner Tätigkeit als Notar. Dennoch bzw. deshalb tritt er im Ersten und Dritten Teil als Person mit deutlichen stärkeren Konturen hervor.

Von seinen 82 Lebensjahren verbrachte Sastrow 70 Jahre im Kreise der Seinen: 18 Jahre im elterlichen Haushalt, und 52 Jahre in seinem eigenen. Lediglich zwölf Jahre seines Lebens - zwischen seinem 18. und 30. Lebensjahr - lebte er fern von seiner Familie und außerhalb Greifswalds bzw. Stralsunds.[4] Zu diesen Lebensdaten steht die quanitative wie auch qualitative Gewichtung seines Werkes in einem gewissen Ungleichgewicht.

Sicherlich bestimmten tatsächlich die politischen Ereignisse seiner Zeit sein Leben, gerade, weil Sastrow als Notar von dieser öffentlichen Geschichte abhängig war, von und in ihr lebte und leben mußte. Es liegt sogar nahe, zu behaupten, daß diese seine Autobiographie zu einem

---

1 Sastrow [Mohnike] I, 9

2 Sastrow [Mohnike] I, 9

3 Es gibt genügend Literatur für die pommer'sche oder Stralsundische Geschichte, z.B. Franz Wessel, Mitreformator in Stralsund, und seine Schrift „Auctore et Prefectore Deo“, eine Geschichte der Marienkirche in Stralsund, in der auch Sastrow genannt wird: „Wo nu H. Sastrow mit den anderen regerenden Kamerhern der Armen geröken, dat werden sie im Dodt bedde woll tho sichte krigen. Anno 1568 dhon dantzedem sie fluckes na des Dünels sackpype.“ (nach: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LXI - Anm. ** der S. LXf.)

4 Vgl. Kammeier-Nebel, Sastrow, 45

guten Teil nur aus Sastrows Beruf heraus verständlich ist. Erst dadurch ist das problemlose Nebeneinanderstellen von persönlicher Geschichte und öffentlicher Geschichte verständlich, ist damit sogar folgerichtig. Obwohl das Schwergewicht der Darstellung in der Phase des berufstätigen Sastrow liegt, tritt dort an vielen Stellen seine Person zurück, während im Ersten Teil die Persönlichkeit Sastrows am greifbarsten wird. Die Kinder- und Jugendjahre werden lebens- und entwicklungsgeschichtlich plastisch, hier beherrscht die persönliche Lebensgeschichte Sastrows seine Autobiographie. - Ähnliches findet man auch in anderen Autobiographien der Zeit, z.B. bei Thomas Platter (1499-1582).[1]

Sastrow begnügt sich aber nicht damit, Geschichte und Geschichten zu beschreiben, er setzt kein bloßes Tagebuch auf, sondern verfaßt eine förmliche Geschichte, was sich *„Denkwerdiges zugetragen“*[2] - er selektiert also bewußt! -, in der er also zugleich auf diejenigen Begebenheiten seiner Zeit, in welchen er mitgewirkt hatte, oder von denen er aus sicherer Quelle gehört hatte,[3] und zeichnet damit eine Art von „Sittengemälde“[4] seiner Zeit. Wenn er zahlreiche Quellen einarbeitet, dann ist das Programm ... und gerade deshalb integrativer Bestandteil seines Lebensbezuges, seiner Autobiographie!

Im Lebensbezug der berichteten Geschehnisse liegt andererseits auch der Grund für manche Ungleichgewichtung in der Darstellung Sastrows begründet. Deutlich wird das bspw. beim Bericht über den *„großen Alarm vor Halle“*. *„Nimpt mich Wunder, das weder Sleidanus noch Beuterus dieses Allarms mit keinem Worttlein gedencken, darumb will ich die Historiam eigentlich vnnd wahrhafftig beschreiben.“*[5] Bei Lichte besehen handelt es sich um eine Alarmierung wegen eines Pferdediebstahles, also eines relativ wenig spektakulären Anlaßfalles wegen. Es wundert moderne Leser nicht, daß Sleidan und Beuther diesen Vorfall nicht nennen. Ganz ähnliches gilt für die Alarmierung des Heerlagers in Augsburg, der wegen Unruhen durch Versäumnissen bei der Besoldung der Soldaten ausgelöst werden mußte.[6] Auch *„dieses grossen geferlichen Allarms, wie auch dessen vor Hall jn Sachssen, [...] gedenkt Sleidanus noch Beuterus mit keinem Worttlein nicht.“*[7] Ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang ist *„Sebastian Vogelßbergs Historia, ist von Sleidano aus vnuollkommen, auch vbell Bericht zu kurtz, auch vnerfintlich beschrieben“*.[8]

---

1 Vgl. Kohler, Jögli, nun buck dich, 59

2 Vgl. Titel der Autobiographie

3 Im Titel: *„[...] so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehoret hat [...]“*

4 Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LXXVI

5 Sastrow [Mohnike] II, 26

6 Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 50ff.

7 Sastrow [Mohnike] II, 55

8 Sastrow [Mohnike] II, 166

Die Sprache Sastrows

Auch in der Sprache, der Sprachverwendung und im Schreibstil sind die verschiedenen Lebensabschnitte, parallel mit den einzelnen Teilen, deutlich erkennbar. Herrscht im Ersten Teil die erzählende Form vor, so baut der Zweite Teil hauptsächlich auf Akten, Briefen,... , z.T. auf Sastrows Tagebuchaufzeichnungen auf, doch herrschen die offiziellen Aufzeichnungen vor, die von Sastrow auch dokumentiert werden. Im Dritten Teil, in dem sich Sastrow wieder aus der großen Politik zurückgezogen hat, ist wieder die erzählende Form vorherrschend. Dezent und keineswegs aufdringlich sind kurze Teile direkter Rede v.a. in den erzählenden Teile eingefügt, doch beherrschen sie nie weder Sprache noch Text, sondern wirken bloß verdeutlichend, wenn es um konkrete Bilder und Szenen geht.[1]

Versteht man Sastrows Leben aus seinem Beruf heraus, dann erklärt sich auch die Selbstverständlichkeit, mit der Sastrow v.a. im Zweiten Teil weite Passagen auf Latein aus den Reichstagsakten übernimmt. Das Latein scheint ihm ziemlich geläufig gewesen zu sein, und er schreibt auch selbst, daß er auf dem Weg nach Trient einen Gefährten traf, und er sich an eine Unterhaltung in Latein mit ihm heranwagte.[2] Abgesehen davon, daß manche Geschichtsbücher, die Sastrow gelesen hat, zweifellos auch in Latein abgefaßt waren. Sastrow verwendet lateinische Ausdrücke darüber hinaus - wohl unbewußt - dann, wenn er in den Bahnen humanistischer Bildung denkt und schreibt.

Es stellt sich damit die Frage, warum Sastrow sein Werk nicht - mit Ausnahme der Texte mit offiziellen Charakter - ebenfalls auf Latein verfaßt hat wie noch Johann Bugenhagen oder Albert Krantz wenige Jahre zuvor -,[3] sondern in Lutherdeutsch? Sastrow setzt durch die breite Übernahme lateinischer Texte dennoch die gute Kenntnis der lateinischen Sprache bei seiner Leserschaft voraus. Und: Wenn schon Deutsch, warum verwendet Sastrow dann nicht das Niedermitteldeutsche bzw. den pommer'sche Dialekt, in den seine späteren Schriften oft zurückfallen[4] und den er sicherlich auch im Rat gesprochen hat? Dabei handelt es sich im besonderen um die sog. Mittelniederdeutsche Sprache, die sich in enger Verbindung mit dem lübisch-hanseatischen Recht im Ost- und Nordseeraum ausbreitete, nachdem sich beim Handel in den verschiedensten Ländern in den Kanzleien und Kontoren das Bedürfnis nach einer überlandschaftlichen Sprache gebildet hatte; seinen Höhepunkt erlebte das Mittelniederdeutsche im 14. und 15. Jahrhundert.[5]

---

[1] Vgl. Sonderegger, ‚Gesprochen oder nur geschrieben?'

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 396

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XXXIf.

[4] Im Anhang an Sastrows Werk bei Mohnike ist auch Sastrows Schutzschrift gegen Nikolaus Sasse enthalten: Die plattdeutsche Sprache fällt dabei nicht selten in das Hochdeutsche. „Wenngleich nun, was das letztere betrifft, dieses, wie keiner alten Urkunden und Chroniken aus jener Zeit, in welcher das Hochdeutsche anfing, auch in unseren Gegenden Schriftsprache zu werden, wissen, nicht selten von den Verfassern selbst herrühren, so bin ich doch geneigt, zu vermuten, daß namentlich in der gedachten Schutzschrift gegen Nikolaus Sasse, aber auch in mehreren anderen Urkunden, dieser Umstand mitunter auf Rechnung des Abschreibers derselben [...] gesetzt werden müsse." (Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, V)

[5] Vgl. Heyden, Niederdeutsch als Kirchensprache; Schildhauer, Hanse, 217ff.

Der Grund ist einerseits zweifelsohne darin zu suchen, daß Sastrow nie ein wissenschaftliches Werk im eigentlichen Sinne schaffen wollte, sondern eben eine ausgeweitete Lebensgeschichte im Rahmen der Zeitgeschichte, allerdings mit starken historischen und historien-kritischen Tendenzen, die hauptsächlich für die nähere Umgebung bestimmt war. Das würde eher für die Verwendung des Niederdeutschen sprechen. Dagegen spricht, daß Sastrow als Intellektueller sich sicherlich abheben wollte, seinen Welthorizont deutlich machen wollte; außerdem löste gerade im 16. Jahrhundert im gesamten hansischen Raum das Lutherdeutsche das Niederdeutsche ab. Das spricht für die Verwendung des Lutherdeutsch, also des „Meißnischen Deutsch", das die Lutherische Reformation mit sich gebracht hatte. Eine Erklärung für die Verwendung des Lutherdeutschen -und nicht des Lateinischen - ist sicherlich auch in dieser durch die Reformation hervorgerufenen Hochschätzung des Deutschen zu finden; die reformatorischen Bestrebungen gingen immer mit der Forderung nach Verwendung der Volkssprache Hand in Hand.[1]



Das Deckblatt der Lutherbibel (1545). U.a. durch ihre große Verbreitung machte sie auch das „Lutherdeutsch" populär

Aber gerade dieser Hinweis auf die Reformation spricht auf den ersten Blick wiederum gegen die Verwendung des Lutherdeutschen - und für das Niederdeutsche. Oft war die Reformation erst durch Schriften im niederdeutschen Idiom hervorgerufen worden - und das entsprach ja durchaus auch der Forderung Luthers, „dem Volk auf's Maul zu schauen":[2] Rostock war durch die niederdeutschen Schriften Joachim Slüters (1490-1532) evangelisch geworden, und der Doktor Pommeranus Johannes Bugenhagen, der sogar an der Bibelübersetzung Luthers mitgearbeitet hatte, übertrug die Bibel ins Niederdeutsche. Mit dem Niedergang der Hanse erfolgte allerdings parallel auch ein Niedergang des Niederdeutschen. Das wird z.B. an kirchlichen Visitationsprotokollen deutlich. Die erste Visitation im Lande hielt 1535 Johann Bugenhagen. Mit Ausnahme von Stettin wurden alle Protokolle noch in

---

Das bedeutendste größeren Werke in Mittelniederdeutsch sind wohl die Magdeburger Schöffenchronik, die um 1360 begonnen worden ist und die von mehreren Autoren verfaßt wurde, und die Lübecker Ratschronik, in der die Zeit von 1438 bis 1482 durch drei Autoren im Auftrag des Lübecker Rates dargestellt wird. Vgl. Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 415f. u. 420f.

[1] Vgl. Schildhauer, Hanse, 217ff.; Gernentz, Die Entwicklung der mittelniederdeutschen Literatursprache in der Zeit der frühbürgerlichen Revolution

[2] So Luther in seinem „Sendbrief vom Dolmetschen" (1530); vgl. WA XXX/2, 637.

Luther ging es in seinen Verdeutschungsgrundsätzen nicht so sehr um die wortwörtliche Wiedergabe, sondern es sollte der Sinn eingefangen werden. Vgl. u.v.a. Fricke, „Dem Volk aufs Maul schauen"

Niederdeutsch gehalten, ebenso wie die Matrikeln. Dagegen sind die Visitationsabschiede, z.B. 1535 in Stettin und in den fünfziger und sechziger Jahren in Greifswald, Anklam und Pasewalk hochdeutsch. Der Grund dafür ist, daß in den herzoglichen Kanzleien in Wolgast und Stettin bereits das Hochdeutsche verwendet wurde. Und hier wiederum wurde Sastrow nicht unbedeutend geprägt. Das Lutherdeutsch war modern, zeichnete sich als die zukünftige Schriftsprache deutlich ab.[1]

Nach 1560 sind die Aktenstücke der Kirchenvisitationen durchwegs nur noch Hochdeutsch, z.B. 1571 Stolp und 1573 Stettin, sowie in den achtziger Jahren auf der Insel Rügen und in der Synode Barth-Franzburg. Die Übersicht ergibt also, daß auch in der Kirchensprache in der Mitte des Jahrhunderts der Übergang vom Niederdeutschen zum Hochdeutschen stattfand.[2] „Die wichtigste sprachgeschichtliche Folge der Reformation war es, daß der ganze niederdeutsche Norden für Luthers Sprache gewonnen wurde."[3] Schon zu Beginn der Reformation erschienen die ersten hochdeutschen Kirchenordnungen.[4] „Bald wird auch hochdeutsch gepredigt, und nach 1600 ertönt nur noch in entlegenen Landgemeinden das niederdeutsche Wort von der Kanzel".[5] „Im privatem Verkehr blieb freilich auch in gehobenen Gesellschaftsschichten, z.B. in den senatorischen Familien der Hansestädte, das Niederdeutsche die Umgangssprache. Aber im Schriftverkehr setzt sich schon etwa um 1600 das Hochdeutsche völlig durch."[6] So werden bereits um 1530 in der Königsberger Kanzlei hochdeutsche Urkunden ausgestellt, in Pommern seit 1541, in Mecklenburg, wo die letzte niederdeutsche 1548 nachweisbar ist, um dieselbe Zeit.[7]

Das Lutherdeutsch war damit eindeutig die moderne Lingua Franca, die in dieser Funktion das hanseatische Mittelniederdeutsch ablöste. Sastrow folgte mit der Verwendung des Lutherdeutschen nicht nur der neuen Zeit, sondern betonte andererseits damit auch seinen über den hanseatischen Raum hinausgehenden Horizont.[8] Außerdem verwendet Sastrow jene

---

[1] Vgl. u.a. das Kap. 6.4. „Die Verdrängung des Mittelniederdeutschen durch die hochdeutsche Schriftsprache" in Sanders, Sachsensprache, 153-171

[2] Vgl. Heyden, Niederdeutsch als Kirchensprache, v.a. 190ff. Niederdeutsche Kirchenordnungen und Agenden gab es allerdings bis zum Ende des 16. Jahrhunderts:

1525: Kirchenordnung des Johann Aepinus
1535: Kirchenordnung des Johann Bugenhagen
1542: Agende des Johann Knipstro (unter Mitarbeit von Christian Ketelhut und Paul von Rode)
1563 u. 1569: Kirchenordnung und Agende von Jakob Runge, der aber schon gleichzeitig die Dokumente in Hochdeutsch herauszugeben bestrebt war
1588: Barther Bibel

[3] Eggers, Deutsche Sprachgeschichte III, 188

[4] Magdeburg und Königsberg führten schon 1524 und 1525 hochdeutsche Kirchenordnungen ein; vgl. Weise, Unsere Muttersprache, 22

[5] Eggers, Deutsche Sprachgeschichte III, 188

[6] Eggers, Deutsche Sprachgeschichte III, 189

[7] Vgl. Weise, Unsere Muttersprache, 24

[8] Das entspricht dabei durchaus der gesamtdeutschen Entwicklung in der Literaturgeschichte. Zwei Entwicklungstendenzen sind bemerkbar: Einerseits entwickelte sich in der Zeit vom 13. zum 16. Jahrhundert die deutsche Prosa als eigene Kunstform heraus, andererseits wurden die einzelnen „Literaturprovinzen"

Sprache, die er aus der Wolgaster Kanzlei als offizielle Sprache gewohnt war. Es ist also nur konsequent, daß Sastrow am Ende des 16. Jahrhunderts seine Autobiographie hochdeutsch schreibt, mit dem er überdies während seiner Tätigkeit als Notar dauernd in Berührung gekommen ist,[1] das er auch von der Lutherbibel her kennt, die er genau studiert hat, worauf einige Zitate hinweisen, und das sich schon als Sprache der Zukunft herauszukristallisieren beginnt. Also zeigt auch Sastrows Sprachbeherrschung seine Offenheit gegenüber der „großen" Politik, die sich bei ihm naturgemäß hauptsächlich auf Deutschland beschränkt. Weist die Verwendung des Lutherdeutsch auf Sastrows Interesse räumlich und zeitlich über die Grenzen Stralsunds (und der Hanse) hinaus, so verweist die Verwendung des Latein bei Texten offiziellen Charakters genau in dieselbe Richtung. Soll letzteres Authentizität dokumentiert, so ersteres den Stellenwert als Dokument und Beitrag zur Zeitgeschichtsschreibung.

Die Autobiographie Sastrows als Kunstwerk[2]

Neben dem kultur- und sachhistorischen Wert als Quelle stellt sich auch die Frage nach einer Beurteilung des Sastrow'schen Werkes als literarischem Kunstwerk. Sastrows gesamte Autobiographie durchzieht ein Faden der Lebendigkeit - sieht man einmal vom Rechtsresponsorium im Dritten Teil ab. Selbst in den Schilderungen des Reichstages zu Augsburg erfährt der Leser sehr viel, das über den Verhandlungsgang hinausreicht und den Reichstag farbig macht. Der Leser liest nicht bloß, er lebt auch mit! Indem sich der Autor von einer rein auf Fakten bezogenen Erzählung abwendet, verleiht er der Arbeit Farbe und gewinnt die Phantasie des Lesers. Wenngleich manche überladenen Satzkonstruktionen die Flüssigkeit der Lektüre mindern, spricht besonders die spezifische, plastische Sprache an.

Das Werk „ist geschrieben in einer kräftigen und anschaulichen Sprache, voll Frische und Humor der Darstellung. Der Wert seiner Erzählweise liegt, wie ein Bearbeiter Sastrows, Hans Grote, sagt, in der Genremalerei, oder literarisch ausgedrückt im Anekdotischen, jedenfalls im klar beobachtbaren und lebendig geschilderten Detail. Sastrow beherrscht die Kunst, mit wenigen Sätzen, sparsamen Mitteln und treffenden, bildhaften und volkstümlichen Vergleichen ein Milieu oder einen Charakter aufzureißen, wie mir einem Schlaglist Typisches herauszugreifen. Bei aller Detailbeobachtung und epischen Breite behält er meist den Blick für das Wesentliche seiner intendierten Aussage."[3] Sastrow ist es insofern gelungen, nicht nur Geschichte zu schreiben, sondern auch Kunst zu erzeugen: „Niemand wird ihm den Rang eines Künstlers abstreiten. Mit Anschaulichkeit weiß er seine Gestalten vor unsere Augen hinzustellen! Wie lebendig, fast dramatisch, spielen die Szenen sich ab! Wie bildnerisch und kraftvoll ist die Sprache, und welch gewinnender Hauch derben Humors durchweht das Ganze!"[4] Inhalt und Art des Werks vervollkommnen die subjektive Darstellung einer Epoche;

---

zugunsten einer das ganze Sprachgebiet erfassenden Gesamtentwicklung überwunden. Vgl. Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 402ff.

[1] Das zeigen u.a. die zahlreichen Absagebriefe in hochdeutscher Sprache, z.B. der Absagebrief von Sachsen und Hessen (Sastrow [Mohnike] I, 214f.) und zahlreiche Briefe ähnlicher Art v.a. im Zweiten Teil

[2] Vgl. u.a. Pascal, Die Autobiographie als Kunstform

[3] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 106

[4] Max Goos in der Einleitung zu Heine, Deutsches Bürgertum und deutscher Adel

Sastrow ist es darin gelungen, den Zeitgeist der Epoche und den eigenen Willen zum literarischen Fortbestand einzigartig zu verschmelzen!

II.2. Identität als Begründung der Autobiographie

Das Verständnis von „Identität" ist in den letzten Jahrzehnten heftig diskutiert worden.[1] Der Begriff Identität wird im sozialwissenschaftlichen Bereich zweifach verstanden: als „Selbstidentität" oder „personaler Identität", worunter man das Selbstbewußtsein eines Menschen versteht, und als „sozialer" oder „kollektiver Identität", womit ein Gruppenbewußtsein angesprochen wird.[2] - Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich in erster Linie mit der „Selbstidentität", allerdings im Rahmen einer „kollektiven Identität".

Die Abfassung einer Autobiographie bedarf eines „autobiographischen Impulses" (A. Kohler)[3]. Sastrow gibt in den ersten Seiten seiner Autobiographie über seine Motive selber Auskunft. „Doch die Entwicklung der Autobiographie konnte nur im Rahmen einer soziokulturellen Entwicklung stattfinden, die durch eine steigende Wertschätzung der Schriftlichkeit und der Gelehrsamkeit und durch ein gesteigertes Selbstbewußtsein, stimuliert durch die humanistische Bewegung, gekennzeichnet ist."[4] ... und durch eine vorhandene Identität, die zweifelsfrei durch die Abfassung und Sammlung schriftlicher Unterlagen zur eigenen Lebensgeschichte weiter ausgebildet worden ist. Es handelt sich hier zweifellos um einen wechselseitigen Prozeß.

Neben der grundsätzlichen Weiterentwicklung einer Individualität sind es bestimmte Zeitströmungen oder Geschehnisse, die die Ausprägung einer Individualität provozieren: religiöse Bewegungen wie die Reformation oder der Puritanismus sind solche Zeitströmungen; Gerichtsverfahren, persönliche Angriffe oder Konversionen sind oft der Anlaß zu individueller Selbstreflexion. Epochale historische Ereignisse oder besonders bewegende Ereignisse bleiben nie ohne besondere Bedeutung für die Produktion autobiographischer Texte.[5] Es ist deshalb

---

[1] Vgl. u.a. den Aufsatz von P. Wagner, Fest-Stellungen

[2] Vgl. P. Wagner, Fest-Stellungen, 45; Straub, Personale und kollektive Identität, v.a. 102f.

[3] Kohler, Jögli, nun buck dich, 55

[4] Kohler, Jögli, nun buck dich, 55

[5] Vgl. Schulze, Ego-Dokumente, 17ff.; Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 110f.
Das Argument von John Bossy, der die herkömmliche Einschätzung zwischen Protestantismus und Katholizismus für die Ausprägung einer Individualität „by arguing that the Protestantism was essentially a religion of discipline imposed from outside, whereas Catholicism cultivated self-examination and fostered a strong sense of inner conscience" (Amelang, Spanish Autobiographie, 59) verkehrt, vermischt unzulässigerweise Gnadenlehre und die Auswirkungen auf die weltgestalterische Anthropologie.
Ganz ähnliches gilt für die Bemerkung von Gabriele Jancke, die bei der Behandlung der Autobiographie Jakob Andreaes angesichts der in ihr zum Ausdruck kommenden Erbsündenlehre fragt, „ob autobiographische Texte dieser Zeit [zw. 1400 und 1620] mit Hilfe der Kategorien ‚Selbsterkenntnis' und „Individualität' in ihrer Eigenart und ihrer Intention [überhaupt] erfaßt werden können." (Jancke, Autobioraphische Texte, 74). Hier werden religiös-dogmatische Erkenntnisse kritiklos in einen profanhistorischen Kontext gestellt.

von besonderer Bedeutung, „alle Bestandteile der Situation zu erhellen, in der die Autorin oder der Autor sich befindet und in der sie oder er autobiographisch aktiv wird“.[1]

Identität und Anthropologie in der Frühen Neuzeit

Es ist keinesfalls richtig, daß die Verselbständigung des Individuums erst mit der neuzeitlichen säkularen Gesellschaft aufkommt; zur vollen Auswirkung kam dieser Gedanke allerdings erst durch die Reformation, die den einzelnen auch gegenüber der Kirche und ihrer Überlieferung in seinem Glaubensbewußtsein verselbständigte.[2] „Es entsteht die Individualität, und es verschwindet die Persönlichkeit.“[3] Im Mittelalter bestimmte sich der Mensch in erster Linie nach dem Stand - bis zum späten Hochmittelalter im dreiteiligen Gesellschaftsschema;[4] bekannte Kulturgeschichten wie z.B. die von Le Goff weisen in ihrer Gliederung jenes ständische Denken aus.[5] Dieses hing u.a. mit dem Realismus und Symbolismus spätmittelalterlichen Denkens zusammen, das in Sinneinheiten und nicht in Einzeldingen dachte.[6] Das mittelalterliche Denken strebte nach Einheit und war ganzheitlich; dabei aber nicht „vernünftig“ in unserem Verständnis des Wortes „Vernunft“.[7] Der Sieg des Nominalismus war in weiterer Folge auch ein Sieg des Sensualismus, der den Blick des Menschen auf sich selbst schärfte.[8]

„What was man, then, in medieval Christian anthropology? He was God's creature. Nature, history, and man's destiny were taught from the Book of Genesis [...].“ „This Christian anthropology gave rise to two conceptions of man, that tended, during the course of the Middle Ages, to become a veritable definition of man. The first of these was that of the *homo viator*, man the voyager, always traveling on this earth [...]. The second conception of man was as a *penitent*. Even of he was not a monk [...] and even he was not obsessed with the idea that work was penance, medieval man, conditioned by the notion of sin that had been inculcated in him, sought assurance of salvation in repetance.“[9] Religiös suchten

---

[1] Jancke, Autobiographische Texte, 76

[2] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 159ff. in kritischer Auseinandersetzung mit einem Aufsatz von Th. Luckmann, Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur, in: Neue Anthropologie 3 (Sozialanthropologie) 1972, 168-198
Vgl. weiters van Dülmen, Histor. Anthropologie, 80

[3] Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 245

[4] Vgl. u.v.a. Gurjewitsch, The Merchant, 253f.

[5] Vgl. Le Goff, The Medieval World; aber auch z.B. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter

[6] Vgl. u.a. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 285ff.

Erikson, Young Man Luther, 181ff. arbeitet die Folgen des Realismus für die Identität und Lebenssicht der Menschen heraus; u.a. nennt er den Dämonenglauben oder den Teufelsglauben.

[7] Vgl. u.v.a. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 326ff.

[8] Vgl. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 101ff.; Blumenberg, Individuation und Individualität, v.a. 722; Bremi, Weg des prot. Menschen, 18f. u. 33f.

[9] Le Goff, Medieval Man, 3f. u. 8f.

mittelalterliche Menschen im Leben nach einer - weltabgewandten - Imitatio Christi,[1] um mit dem Werktitel Thomas' von Kempten zu sprechen; ... oder - wie der Mystiker Meister Ekkehardt - nach der Auf- und Erlösung des „Ich" in Gott; nach einer Vereinigung mit Gott.[2] Der enge Gottesbezug, der den Ich-Bezug in den Schatten und bei der theologischen Anthropologie die Sündenlehre in den Vordergrund stellte, unterschied die Mystik keineswegs von der Scholastik. Vom - zumeist unreflektierten - „Ich" führte kein Weg zu einem individuellen Verständnis im Rahmen der Welt oder auch vor Gott; der Mensch trat nicht in ein Gegenüber zu Gott. Bei Nicolaus Cusanus finden sich allerdings schon Anzeichen einer Emanzipation des souveränen „Ich".[3]

Das Mittelalter und auch noch die Reformation sahen die Fragen der Anthropologie in erster Linie unter dem Vorzeichen des Verhältnisses des Menschen zu Gott - oder andersherum betrachtete: unter dem Vorzeichen des Menschen als Sünder. Die Anthropologie wurde deshalb unter dem Gesichtspunkt der Soteriologie abgehandelt.[4] In der Sündenlehre zeichnete sich aber schon ein anderer Zug ab; in manchen Aspekten mittelalterlichen Denkens trat nämlich auch ein Individualismus heraus: In der Ohrenbeichte wurde das persönliche (!) Sündenbekenntnis gefordert; das Ablaßwesen - Ausgangspunkt der Reformation - hatte durchaus den Menschen mit seinen individuellen Sünden im Blick.[5] Die Marienfrömmigkeit verstand sich durchaus auch als persönlicher (!) Bezug zur Religion und zielte auf persönliche (!) Betroffenheit.

Erlebte das Mittelalter Gott in der Welt bzw. die Welt in unauflösbarer Verbindung mit Gott,[6] so erlebte die Frühe Neuzeit Gott beim Menschen. Das verbindet die Reformation mit

---

Grundlegend in diesem Zusammenhang ist das Sündenbewußtsein des mittelalterlichen Menschen: „Man of the Middle Ages was obsessed by sin." (Ebd., 28)
Die erste Metapher, der Mensch als homo viator, findet man bspw. in Butzbachs (1477-1516) Werk „Odeporicon" aufgearbeitet. Nur bis zum zweiten Buch ist das Werk ein Reisebericht im engeren Sinne des Wortes. Die Metapher, die bereits im Titel der Werkes angesprochen wird, gewinnt dadurch an Überzeugungskraft, daß sie allein ein Symbol ist, das zudem die Grenze zwischen Reisebericht und Autobiographie als Beschreibung der Lebensreise geschmackvoll und gekonnt verwischt. Vgl. Beriger in seinem Nachwort zur Ausgabe Butzbachs Odeporicons, 295

1 Vgl. u.v.a. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 324f.

2 Vgl. u.v.a. Heinrich, Verklärung und Erlösung bei Meister Eckart, v.a. 14ff.; Huizinga, Herbst des Mittelalters, 279ff.; außerdem Köhler, Dogmengeschichte I, 349ff.; Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 158ff.

3 Vgl. Köhler, Dogmengeschichte II, 43ff.

4 Vgl. Köhler, Dogmengeschichte I, 296ff. u.ö.

5 „Ohne die spezifische Form der Massenpredigt, die sich im Abendland im Hochmittelalter entwickelt hat, wäre es hier nicht zu jener individualisierten Laienfrömmigkeit gekommen, durch die so starke Bedürfnisse nach privaten Andachtsbildern und Andachtsbüchern geweckt wurden." (Mitterauer, Predigt-Holzschnitt-Buchdruck, 76)

6 Vgl. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 268ff.
Das geschichtliche Denken, das das abendländische Denken bis heute bestimmt und das gerade an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit eine Veränderung erfuhr, war wesentlich vom Christentum bestimmt und „hat seinen Ursprung in Israel, in der Weise, wie die Israeliten ihre Hoffnung auf die Zukunft richteten, von der sie noch nie Dagewesenes erwarteten, und in der Weise, wo sie das Geschehen als einen einmaligen, nicht umkehrbaren Lauf auf die Zukunft verstanden". (Pannenberg, Was ist der Mensch?, 99)

dem Humanismus: Gott kann (auch) in humanitate, in Menschlichem, erkannt werden.[1] - Die mittelalterlich-katholische und die reformatorische Auffassung der Gottebenbildlichkeit des Menschen unterscheidet sich darin, daß für die Reformatoren die Gottebenbildlichkeit in der aktuellen Gottesbeziehung besteht, während sie für die mittelalterliche lateinische Scholastik Voraussetzung dieser aktuellen Gottesbeziehung und formale Struktureigenschaft des menschlichen Wesens ist.[2] Durch das Neuentdecken des Glaubens („sola fide") kommt der einzelne Mensch verstärkt in den Blickpunkt: „Wie Du gläubst, so hast Du," erkennt Luther.[3] Der persönliche Glaube entscheidet. „Das Moderne in Luthers Denken beruht im wesentlichen auf drei Momenten. Zunächst auf seinen Individualismus. [...] In der Anweisung Luthers, daß jede Seele sich ihren eigenen Gott aus dem Innersten neu erschaffen müsse, lag die letzte und tiefste Befreiung der Persönlichkeit. Hiermit verband sich aber als zweites ein demokratisches Moment. [...] Und drittens hat er dadurch, daß er das ganze profane Leben des Tages für eine Art Gottesdienst erklärte, ein ganz neues weltliches Element in die Religion gebracht."[4]

Eine systematische Zusammenfassung der anthropologischen Position der Reformation findet sich in Luthers „Disputatio de homine" aus dem Jahr 1536. Auffällig dabei ist die ganzheitliche Sicht Luthers:[5] Der Mensch wird von Luther im Welthorizont der Philosophie behandelt. Philosophie und Theologie werden nicht entgegengestellt, sondern Luther versucht eine Zusammenschau. Die Vernunft hebt den Menschen aus der Schöpfung heraus. Dennoch geht Luther vom Vorrang der Theologie aus, die Rechtfertigung des Sünders wird von ihm als Unterscheidungsmerkmal zwischen Theologie und Philosophie herangezogen.[6] Die Rechtfertigungserkenntnis Luthers bedingte ein neues Menschenbild, das das Wissen um den Menschen als Gegenüber Gottes und Gott als Gegenüber des Menschen voraussetzt. Der Glaube wird zu einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch. [7]

---

[1] Vgl. Köhler, Dogmengeschichte I, 363

[2] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 47

[3] Zit. nach: Köhler, Dogmengeschichte I, 365; vgl. auch Price Zimmermann, Bekenntnis und Autobiographie in der frühen Renaissance

[4] Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 277f.

Zum Interesse Luthers am Individualismus gehört auch die seine Vorliebe für Paulus, der der erste - und wohl auch einzige - greifbare Mensch im NT ist.

[5] Das bezieht sich auch auf das Menschenbild, auf das Verhältnis zwischen Leib (σάρξ), Seele (ψυχη) und Geist (πνεῦμα). Vgl. Köhler, Dogmengeschichte I, 107ff.
Anders als Luther urteilte z.B. Johann Calvin, der den Leib als Kerker der Seele betrachtete, vgl. A. Peters, Der Mensch, 79ff.

[6] „Das Ich sprach in Luther, ja, seine religiöse Erfahrung wurde Quellpunkt für sein ganzes christliches Selbstbewusstsein und behauptete sich, aber es ist nicht das autonome Ich gewesen, sondern das von vornherein an die Offenbarung gebundene." (Köhler, Dogmengeschichte II, 69)
Vgl. zusammenfassend A. Peters, Der Mensch, 27ff.; Köhler, Dogmengeschichte II, 182ff.

[7] Der Erlanger Kirchenhistoriker Berndt Hamm erklärt das Spezifische des lutherischen Rechtfertigungsverständnisses gegenüber dem katholischen, wie es durch das Tridentinum im Jahre 1547 formuliert wurde: „Die befreiende Entdeckung, die Luther während der Jahre 1513 bis 1518 in der Bibel machte, läßt sich so umschreiben: Gott nimmt den Menschen vor aller erneuernden Qualität und Moralität bedingungslos zum Heil an. Stets ist für Gottes rettendes Erbarmen nicht die Liebesfähigkeit des Menschen, sondern seine Liebesbedürftigkeit maßgebend. Die Rechtfertigung, die Gott schenkt, ist nicht Gerechtmachung, die aus dem sündigen einen frommen Menschen macht, sondern Freispruch, der für Luther in der Person Jesu

Einen wissenschaftlichen Durchbruch erzielte dann vor allem aber Luthers Mitarbeiter Philipp Melanchthon - wohl auch durch seine Nahebeziehung zum Humanismus. In seinem schon 1533 geplanten, erst 1540 im Druck erschienenen „Liber de anima" legte er nach Albertus Magnus die erste Psychologie vor, die auch wesentliche Charakterzüge einer Anthropologie im modernen Verständnis trägt. Das Werk zeichnete nicht lediglich das aristotelische Vorbild in theologischer Perspektive nach, sondern ergänzt dieses zugleich durch psychologische Gesichtspunkte, die sich auf Galen, Vesalius und Leonhard Fuchs stützen.[1] Die Renaissance und der Humanismus brachten ebenso ein neues Selbstverständnis, allerdings ohne ausgeprägten religiösen Zug. Schon bei Petrarca war der Mensch Subjekt der Geschichte, so daß die geschichtliche Wirklichkeit nach den Kategorien des menschlichen Handelns konstituiert wird.[2] „Die Individualisierung gehört neben der mit ihr verwandten Säkularisierung ganz ohne Zweifel zum Entstehen der Moderne."[3]

Die Entwicklung hin zur Ausbildung eines Personalen- bzw. Individualbewußtseins kann gut anhand der bildenden Künste dargestellt werden;[4] auffällig ist dabei, wie der Körper „verdiesseitlicht" (E. List)[5] wurde. Die Schedel'sche Weltchronik aus dem Jahr 1493 enthält unter den insgesamt 1809 Holzschnitten zahlreiche Städteansichten und Porträts, die von

Christi leibhaftige Gestalt gewonnen hat. Er spricht mich von der Sünde frei und spricht mir die Seligkeit zu, obwohl ich zeitlebens in der Grundsünde meines Lebens befangen bleibe.
So wird Glaube und Liebe möglich: Der Glaube löst mein Herz vom Zwang zur frommen Selbstfindung und vertraut allein der göttlichen Zusage. Die Liebe zu Gott wird aus Dankbarkeit für die empfangene Heilsgabe zu tätiger Nächstenliebe. Sie bleibt immer gebrochen durch die Selbstsucht und ist nie Bedingung, sondern stets Folge von Gottes Heil. Heiligung, Lebenserneuerung und Nachfolge Christi sind mit dem Glauben unlösbar verbunden, doch machen sie den Menschen vor Gott nicht heil.
Alles hängt für Luther daran, daß sich der Mensch zugleich (simul) in der Abgründigkeit der Sünde und im Lichte des Freispruchs sehen darf. Das hat Konsequenzen für sein ganzes Kirchenverständnis: Die Heilsgabe Gottes ist nicht an die Mittlerrolle einer kirchlichen Hierarchie gebunden, sondern jeder Christ und jede Christin ist unmittelbar zu Gottes freisprechendem Wort. Alle Glaubenden haben die Absolutionsvollmacht. Jeder kann seinem Mitmenschen sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, du hast einen gnädigen Gott, vor dem du nichts leisten mußt. Sei nun auch du mit deinem Mitmenschen barmherzig und fixiere ihn nicht auf Leistung!
Der Gegensatz zwischen diesem Rechtfertigungsverständnis der Reformationskirchen (das freilich von ihnen häufiger verleugnet als bezeugt wurde) und der römisch-katholischen Lehre ist offensichtlich. Nach katholischer Sicht ist die Gerechtmachung, die den Menschen qualitativ ändert, die notwendige - daher auch verdienstvolle - Bedingung für seine Annahme zum ewigen Leben. Nach evangelischem Verständnis geschieht die Annahme zum Heil vor und unabhängig von aller Erneuerung. Daher kann Luther gerade im Blick auf die bleibende Sünde von der persönlichen Heilsgewißheit des Glaubenden sprechen; und daher ist für die katholische Seite die lutherische Formel ,Gerechter und Sünder zugleich' eine bleibende Provokation." (Hamm, „Gemeinsame Erklärung" und die Theologie Luthers, o.S.)

[1] Vgl. A. Peters, Der Mensch, 63ff.

[2] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 489

[3] von Greyerz, Spuren eines vormodernen Individualismus, 131
Kaspar von Greyerz, ebd. versteht „diese Vorgänge als Prozesse, um dadurch deutlich zu machen, daß neben der Individualisierung auch andere, in chronologischer Hinsicht längst nicht immer parallele und auch längst nicht immer schichtenübergreifende Vorgänge und Wirkungsfaktoren zum Entstehen der Moderne beigetragen haben."

[4] Vgl. Verspohl, Die Entdeckung der Schönheit des Körpers; Katharina Flügel, Die Entedeckung des Welt und des Menschen, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 233; Schütz, Karl V. und die Entstehung des höfischen Porträts

[5] List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 38

Michael Wolgemut, Lehrer Albrecht Dürers, und Wilhelm Pleydenwurff stammen. Lucas Cranach d.Ä. stellt in seinen beiden Menschenbildern „Die verliebte Alte“ (um 1520-22) und „Der verliebte Alte“ (1522) unmißverständlich den Menschen in seinem Verfall dar.[1] Auffällig sind die in der Zeit aufkommenden Signierungen der Kunstwerke. Die bürgerliche Stellung der Künstler und der durch die Vervielfältigung breit gewordene Öffentlichkeitsgrad bestimmte ihr ausgeprägtes Selbstwertgefühl, das sich auch darin äußerte, sämtlichem diesseitsgerichteten Tun den Stempel der Ewigkeit aufzudrücken. Ebenso wie man bestrebt war, vergangenes Kulturgut für seine Zeit aufzubereiten und zu bewahren, wurde Selbstgeschaffenes möglichst für die Nachwelt konserviert. Neben dem Interesse am eigenen Ruhm war sicherlich auch das enzyklopädische Interesse ein Grund hierfür. So setzte der Künstler sein Monogramm unter Bildwerke, teilweise auch das Entstehungsdatum. Albrecht Dürer verwendete seines wahrscheinlich zuerst in der „Apokalypse“.[2]

Große Bedeutung erlangte in der Bildniskunst, die im 16. Jahrhundert aufblühte, das Freundesbild oder das eines verehrten Gelehrten. Oft sind diese Porträts mit Widmungen und Aufschriften versehen, die Auskunft über die Bedeutung des Dargestellten geben. Besonderer Beliebtheit erfreute sich die Bildnismedaille, die in Mode gekommen war und als Präsent zur Erinnerung verschenkt wurde. Abgesehen vom Auftrag, der oft damit verbunden war, haben auch die Freundes- und Gelehrtenporträts Huldigungs- oder Bekenntnischarakter. Die Kenntnisnahme eines Konterfeis in der Öffentlichkeit und durch die Nachwelt wurde bewußt in Rechnung gestellt und immer in Verbindung zu den Leistungen des Porträtierten gesehen. Obwohl Bildnisse meist Auftragswerke waren, wird hierin wie in Selbstbildnissen vor allem die eigene Position und die Frage nach dem individuellen Beitrag, mit dem man sich den Zeitgenossen und der Nachwelt stellte, offenbar.[3]

Der Prozeß der Selbsterkenntnis und der Entdeckung der Welt fand in der bildenden Kunst jedoch seinen sichtbarsten Ausdruck im Realismus. Die Hinwendung zum Realismus erfolgte nicht voraussetzungslos. Das Vorbild der Antike im Bewußtsein knüpfte man vor allem an die eigenen realistischen Traditionen an, die in der Plastik des 13. Jahrhunderts zu finden waren und in der Malerei besonders durch Künstler wie Konrad Witz, Stefan Lochner, Hans Multscher, in der Graphik durch Martin Schongauer im 15. Jahrhundert begründet worden waren. Wichtigste Anregungen kamen aus der niederländischen Kunst des 15. Jahrhunderts und der Kunst der italienischen Frührenaissance. Der kulturelle Austausch zwischen den Ländern war sehr lebendig, die Kenntnis ausländischer Meister keine Ausnahme. Das Interesse an den Proportionen des menschlichen Körpers und an der Perspektive war ausschlaggebend für die Arbeit nach dem Modell und nach der Natur.[4] Der Akt und die Landschaft, auch der

---

[1] Vgl. Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 216ff.

[2] Es ist darin auch etwas Bekennendes zum eigenen Werk, zur eigenen Gedanken- und Bildwelt enthalten. Selbstbildnisse, von denen einige schon aus der Bildhauerkunst - von Baumeistern und Bildhauern, meist in Kirchen angebracht - bekannt waren, gewannen an Bedeutung. Verglichen mit den an bescheidenem Platz im oder am Bauwerk erscheinenden unbezeichneten Porträts wirken die Dürer'schen geradezu repräsentativ.

[3] Vgl. u.v.a. Wex, Luthers und anderer Konterfei

[4] Vgl. dazu u.v.a. auch Bosing, Hieronymus Bosch, 25ff.
Hieronymus Bosch zeichnet sich durch einen bis zur Karikatur und beißendem Spott reichenden Realismus aus.

Innenraum wurden zu den wichtigsten künstlerischen Gestaltungsproblemen.[1] Die neue Diesseitsgewandtheit wird schließlich in diesen weltlichen Themen offenbar.[2]

Neben den erwähnten Porträts fanden Illustrationen weltlicher Dichtkunst, Liebespaare, Szenen des alltäglichen Lebens in die neue Themenwelt der Kunst Eingang. Religiöse Bilder wandelten sich von der Proklamation der Heilslehre zum diesseitsbezogenen Gleichnis, das Götzenbild zum Menschenbild.[3] Bei Dürer hingegen manifestiert sich im Bild des Menschen stets ein antikisches Schönheitsideal. Die Schönheit wurde als Spiegel des Göttlichen in der Materie gesehen. Diese aus Italien kommenden neuplatonischen Auffassungen erklären die Madonnenbilder, die zuweilen regelrechte Huldigungen an die weibliche Schönheit sind. Man denke nur an Raffaels Sixtinische Madonna. Sie sind in Dürers Marienbildern zu finden und analog dazu in dem an antikische Hellen erinnernden Idealtyp des Christusbildes. In der der Antike entlehnten Heldenverehrung wird der Aspekt der Identifizierung als Ausdruck bürgerlichen Individualitätsbewußtseins sichtbar. Aus demselben Grund wurden schließlich die antiken Stoffe selbst aufgegriffen, wie zum Beispiel die Taten des Herkules von Sebald Beham.

Mit ganz ähnlichen Ergebnissen hat Danielle Régnier-Bohler die „Erfindung des Selbst" anhand von Auskünften aus der Literatur untersucht.[4] Hier ist ab dem 12. Jahrhundert bemerkbar, daß in der Ich-Form geschrieben wird. „Troubadoure und ‚trouvères' haben von den intimsten Freuden und Leiden gesungen [...]."[5] Hand in Hand damit geht eine individualisierte Sicht der Realität - z.B. bei den Congés d'Arras. [6] Und etwas später finden sich bereits Erinnerungen und Chroniken: „Die im 14. und 15. Jahrhundert beliebten Chroniken sind eine veritable Inszenierung des Individuums." [7]

Diese Entwicklungen entstanden meist schon vor Luther, der die Reformation einleitete, was bedeutet, daß diese Entwicklung in der Zeit insgesamt lag und nicht genuin durch die Reformation hervorgerufen wurde; vielmehr war die Reformation - gemeinsam mit dem

---

1 Sie sind zunächst an den alten Themen behandelt worden, im biblischen Gewande: in der bereits vom antiken Vorbild geprägten Darstellung von Adam und Eva bei Dürer oder Gossaert, in Szenen wie der Ruhe auf der Flucht nach Ägypten (Isenbrant), der Madonna in der Felsgrotte, in denen die Landschaft zum beherrschenden Faktor geworden ist. Bei Albrecht Altdorfer, dem Hauptmeister der sogenannten Donauschule, wurde die Landschaft schließlich werkbestimmend und in manchen seiner Bilder zum Thema.

2 Auch von Dürer sind reine Landschaftsaquarelle bekannt und Naturstudien wie Rasenstücke und Tierbilder (auch von Cranach), in denen das Interesse am Detail mit naturalistischer Akribie verfolgt wurde. Ihre sorgfältige Ausführung und die Künstlersignatur darunter zeugen von ihrer anerkannten Gültigkeit als fertiges Kunstwerk.

3 Den wohl radikalsten Vorstoß in diese Richtung wagte Mathis Gothardt-Neithardt, Grünewald genannt, in seinem Isenheimer Altar. Der zutiefst empfundene körperliche Schmerz des als Mann aus dem Volke verstandenen Christus mit zerschlissenem Lendenschurz wirkt wie ein Aufschrei und Protest.

4 Régnier-Bohler, Die Erfindung des Selbst: Auskünfte der Literatur

5 Régnier-Bohler, Die Erfindung des Selbst, 356

6 Vgl. Régnier-Bohler, Die Erfindung des Selbst, 357

7 Régnier-Bohler, Die Erfindung des Selbst, 359

Humanismus - gewissermaßen die Initiale, unter der diese Entwicklung endgültig Bahn brach.[1] Dürer verkehrte im Kreise von Humanisten wie Pirckheimer und Stabius und kannte den Luthervorgänger Staupitz. Bei ihnen war bereits reformatorisches Gedankengut lebendig. In den Fragen der Anthropologie waren die Humanisten bahnbrechender als Luther, der in manchem hier noch im Mittelalter verhaftet war.[2] Lösten die Humanisten sich überhaupt vom scholastischen Sündendenken, so veränderte Luther dieses lediglich in jenen Gedanken, die mit der Formel „simul iustus et peccator" zusammengefaßt werden;[3] Luther hielt dabei an der (scholastischen) Grundbestimmung des Menschen durch die Sünde fest. „Es ist kein Zufall, daß sich Augustin und Pelagius, Luther und die Humanisten, Jansenisten und Jesuiten [...] gegenüberstehen. [...] Die reformatorische Erfahrung des simul iustus et peccator drückt sich in dem Verständnis von Röm. 7 und 8 als gleichzeitig, also von Röm. 7 als Beschreibung des Christenstandes aus."[4] Die Rechtfertigungslehre bedingte eine neue Weltoffenheit und ein neues Selbstverständnis des Menschen im Gegensatz zur scholastischen Sündenlehre. Die Taufe macht nach Luther alles neu: Gott „hebet von Stund an, dich neu [!] zu machen, geußt dir ein seine Gnade und Heiligen Geist [...]."[5]

„The city changed medieval man."[6] Die Stadt brachte nicht nur die Auflösung des dreiteiligen Gesellschaftsaufbaues und eine höhere gesellschaftliche Mobilität,[7] sondern auch die Herrschaft des Geldes. „In the city money was king."[8] Bartholomäus Sastrow ist ein Vertreter dieser neuen Stadtkultur, in der kaufmännisches und verwaltungstechnisches Geschick mehr zählten als Herkunft, sakrale Legitimierung oder Tradition. Mit der aufkommenden Bildung - ein Parallelphänomen zur Entstehung der Stadt (wie auch der

---

1 Vgl. zur unterschiedlichen kirchlichen Sozialisation und ihren Auswirkungen auf das Individuum Lebrun, Reformation und Gegenreformation, 77ff.

2 Vgl. u.v.a. Köhler, Dogmengeschichte II, 56f.

3 „Die wichtigste künstlerische Aussage war Lucas Cranach d. Ä. gelungen: In der bildlichen Formulierung des Sündenfall- und Erlösungsgedankens schuf er das protestantische Lehrstück. Im Aufgreifen des mittelalterlichen Gedankengebildes, das die gleichzeitige Darstellung zeitlich und räumlich getrennter Ereignisse zeigt, wird die Übernahme von Traditionen und ihre Verschmelzung mit humanistischen Tendenzen und reformatorischen Anliegen deutlich." (Katharina Flügel, Humanismus und Reformation, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 293)

4 Althaus, Paulus und Luther, 22. Vgl. auch ebd., 80f.
Luther entwickelt hier - zwar unter Berufung auf Paulus, aber dennoch mit charakteristischen Unterscheidungen - eine neue (!) Sicht der Sündenlehre: „Bei Paulus ist die Sünde entscheidend eine Sache der Vergangenheit (denn ihre Tiefe ist der Wille, die eigene Gerechtigkeit aufzurichten, Röm. 10, 3 - und dieser Wille ist angesichts Christi zerbrochen), bei Luther entscheidend eine Sache der Gegenwart." (Althaus, Paulus und Luther, 73)

5 Zit. nach: Althaus, Paulus und Luther, 67

6 Le Goff, Medieval Man, 17

7 Vgl. Le Goff, Introdcution, 34f.: „The duty of medieval man was to remain where God hat placed him. Rising in society was a sign of pride; demotion was a shameful sin." (Ebd., 34)
Nicht umsonst wird das erste Mal in einer Stadtchronik, im Buch der Stadt Köln von Gottfried Hagen (zw. 1270 u. 1290) die Dreierordnung der Gesellschaft durchbrochen. Vgl. Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 414

8 Le Goff, Medieval Man, 18

Reformation) - entstand der Intellektuelle, der im Mittelalter nicht einmal begrifflich existierte.[1] Immerhin kann Bartholomäus Sastrow in gutem Schriftdeutsch und für ihn selbstverständlich eine umfangreiche Arbeit verfassen, während im Mittelalter der Analphabetismus das Normale war.[2]

Die geänderten gesellschaftlichen, ... Voraussetzungen, das neue Lebensgefühl des 16. Jahrhundert drängt nach Ausdruck und Selbstdarstellung und es ist „jedenfalls etwas durchaus Neues und steht zweifellos im Zusammenhang mit der [...] Besinnung auf das Selbst, auf den Eigenwert der menschlichen Persönlichkeit, wenn jetzt Angehörige verschiedener sozialer Schichten, Adlige und Bürger, Juristen und Gelehrte, im Alter - in einem Abschnitt des Lebens also, der sonst in erhöhtem Maß der Vorbereitung auf das Jenseits gewidmet war, sich an eine Schilderung ihres Erdendaseins machen."[3] Allen persönlichen Dokumenten an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit ist die Auseinandersetzung mit den divergierenden Ansprüchen, die Summierung von Erfahrungen, die die Grenzen, aber auch die Sicherheit fester Rollenbilder bereits hinter sich lassen.[4] „Familie, Genossenschaft, Arbeit und Bürgertum fesseln das Individuum nicht, sondern geben ihm eine Kraft, die sich in dem ‚Blütenfrühling' von Renaissance und Reformation frei und herrlich entfalten wird. Die Autobiographien von Bartholomäus Sastrow und anderen haben eine ihrer stärksten Wurzeln in diesem Boden bürgerlicher Selbstdarstellung."[5] Sastrow gelingt es vortrefflich, sein Werk in die frühneuzeitliche Stimmung, ja Aufbruchsstimmung, einzugliedern.

Faktoren, die hier gerade an der Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit eine entscheidende Rolle einnehmen, sind einerseits die stärker werdende Mobilität, andererseits die Wiederaufnahme antiken Gedankengutes im Spannungszustand dieser neuen Situation mit der Umwelt. Mobilität ist hierbei in zweierlei Hinsicht zu verstehen: einerseits im Sinne einer zunehmenden sozialen Differenzierung der Gesellschaft, andererseits im Sinne einer Überregionalität, wie sie sich z.B. im Handel bereits deutlich im Mittelalter abzuzeichnen beginnt.[6] Während z.B. Georg Kirchmair (1481-1554) „seine Persönlichkeit weitgehend als kleinen Teil der Kloster-, Landes- und Reichsgeschichte sieht, orientiert sich die zweite Generation nach ihm [scl. Christian Kirchmair (1535-1608)] an genealogischen Zusammenhängen der Familiengeschichte."[7] Protestantisches Gedankengut erwies sich dabei

---

[1] Vgl. Le Goff, Medieval Man, 19

[2] Vgl. Le Goff, Medieval Man, 30f.

[3] Coler, Bartholomäus Sastrow, 9f.

[4] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 7f.

[5] Misch, Studien zur Geschichte der Autobiographie IV, 582

[6] Die Arbeit geht deshalb von einem breiten Verständnis von Geschichte aus, wie dies z.B. Rudolf von Thadden in seinem Beitrag „Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte" in seiner Aufsatzsammlung mit dem programmatischen Titel „Weltliche Kirchengeschichte" entwirft oder die Weltgeschichtlichen Betrachtungen von J. Burckhardt - v.a. Kap. III über die Bedingtheiten - nahelegen. Gerade beim behandelten Zeitabschnitt vom Mittelalter zur Neuzeit, wo die vielfältigsten Faktoren der Politik, der Religion, der Weltanschauung, ... zusammenwirken, drängt sich das auf.

[7] Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 315

interessanterweise als Förderer der Familienchronik, wie dies bei Kaspar Hirsch (1538-1612/17?) deutlich wird.[1]

Gerade bei den Autobiographien der Frühen Neuzeit ist aber auch feststellbar, daß „die Identität der Person [...] noch immer nicht gelöst von ihrem Status (ist), und offensichtlich ist es wirklich so, daß erst mit den fortschreitenden Möglichkeiten der Selbststeuerung und der Außerkraftsetzung des traditionellen Statusdenken[s], die Voraussetzungen für die moderne Autobiographie gegeben ist, die Introspektion in den Vordergrund tritt gegenüber der Selbstaufhebung in einer durch die Tradition schon vorgegebenen Rolle".[2] Daß überhaupt Autobiographien geschrieben werden konnten, hängt ursächlich auch mit dem Aufkommen einer bürgerlich-humanistischen Bildung zusammen. Viele der Autobiographien sind auch allein aus der Sicht des Verfassens eine beachtliche Leistung. Das Ausbildungswesen, durch die Reformation gefördert, verbreitete umgekehrt die neuen Ideen.[3]

Als typisch neuzeitliche Haltung - typisch für eine „neue Zeit" - hat die „Wertneutralität" der allgemeinen und öffentlichen Lebensbereiche der Gesellschaft, v.a. von Recht, Staat und Wirtschaft zu gelten. „Man darf in den Anfangsphasen dieses Prozesses der ‚Säkularisierung' weder den Ausdruck eines Aufstandes gegen das Christentum sehen, noch eine direkte Folge der reformatorischen Prinzipien der Gewissensfreiheit und der Trennung des Geistlichen vom Weltlichen."[4] Das geschah erst durch die politischen - gesellschafts- und kirchenpolitischen - Geschehnisse in Folge der Konfessionstrennung. Die säkulare Lebenswelt der Neuzeit hat zwar ihre Wurzeln in der christlichen Unterscheidung zwischen der Ordnung dieser vergehenden Welt und der kommenden Welt Gottes, ihr Grundgedanke der Autonomie des Individuums ist aber im Gedanken der christlichen Freiheit verankert, den die Reformation in seiner fundamentalen Bedeutung für das Glaubensleben des Christen wie auch für seine Selbständigkeit in den Angelegenheiten des alltäglichen Lebens erneuert hat.[5]

Das, was in der bildenden Kunst oder in der Literatur seinen Ausdruck fand, das drückte sich auch in den Veränderungen der Autobiographie aus und ist in seiner Entwicklung nachzeichenbar: ein individuelles Selbstbewußtsein. Ein Zeitgenosse Luthers, Valentin Weigel (1533-1588), verfaßte ein Werk unter dem Titel „γνῶθι σεαυτόν";[6] das „Erkenne Dich selbst" als anthropologische Grundvoraussetzung ist gewissermaßen auch der Urgrund einer

---

[1] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 318f.

[2] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 8f. Vgl. auch Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 213

[3] Bereits die aus dem Griechischen stammende Bezeichnung „Autobiographie" - selbst wenn der Begriff ein Kunstbegriff des 19. Jahrhunderts ist - weist auf die Tradition einer humanistischen Bildung.

[4] Pannenberg, Anthropologie, 161f.
Vgl. auch den Titel der programmatischen Schrift Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen"; vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag III, 39ff., der darin den Hauptansatz der Reformation sieht.

[5] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 169

[6] Einige Zitate mögen einen kurzen Einblick in die Gedankenwelt des Werkes geben: „Alle Erkenntnis kommt aus dem Erkennen (des Subjekts). [...] Der Mensch ist das Buch selber, durch welchen und aus welchem alle papiernen Bücher geschrieben, diktiert, gemachet, gelesen und verstanden werden." (Zit. nach: Köhler, Dogmengeschichte II, 138) - Die Wirkungsgeschichte dieses Werkes ist allerdings nicht allzuhoch anzusetzen, als Weigel nicht als „orthodox" galt.

Autobiographie. Die Autobiographie gibt Auskunft über die Identität ihres Verfassers, sie bildet aber auch einen bedeutenden Schritt bei der Ausbildung der Identität, soweit in ihr der Verfasser sein Leben und sein „Ich“ reflektiert, ein „Selbst“ ausbildet und nicht beim bloßen Beschreiben stehenbleibt. In der neuzeitlichen Autobiographie erfährt der Verfasser bewußt seine Subjektivität als Objekt.[1]

Ob in den Autobiographien der Frühen Neuzeit bereits von einem „Individualismus“ im modernen Sinn gesprochen werden kann, oder man nicht eher von einem „Personalismus“ sprechen muß, ist auch eine Frage der Begriffsdefinition;[2] an eine Loslösung von der Gesellschaft mit einer starken Ichzentrierung, wie dies heute beim Wort „Individualismus“ mitschwingt, darf in der frühen Neuzeit auf keinen Fall gedacht werden. Zwar hatte es Autobiographien auch schon früher gegeben, aber die Gattung erfuhr nun einen deutlichen Entwickelungsschritt; auch die Autobiographie ist ein Ausdruck und Spiegel des individuellen Selbstverständnisses, das sich jetzt auszuprägen beginnt. Lange Zeit hindurch gab es keine „feste, gesellschaftlich organisierte und durch öffentlichen Konsens legitimierte Form der Selbstdarstellung“,[3] da der Publikumsbezug anfänglich noch stark begrenzt war und man primär an seine Nachkommen und Verwandte dachte; ... wie auch Sastrow. Aber Sastrow denkt offenbar auch darüber hinaus, wie die selbstgestellte Frage nach seinen Motiven am Beginn seiner Autobiographie zeigt.

Die Gründe für die Entwicklung der Autobiographie sind vielfältig, müssen aber am ehesten zusammen mit der Entwicklung des Bewußtseins einer eigenen Identität innerhalb der Gesamtgesellschaft gesehen werden. Gerade im Spätmittelalter bildete sich eine Individualperspektive aus, Hand in Hand mit einer Umwälzung der Wertestruktur und der etablierten Denkmuster. „Die Renaissance gab den Anstoß zur Befreiung der Menschen von den Fesseln der mittelalterlichen, auf das Jenseits gerichteten Weltanschauung. [...] Die Enge und Zurückgebliebenheit der deutschen ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse drückte dem deutschen Humanismus von Anfang an den Stempel einer gewissen Spießbürgerlichkeit auf. [...] Dieser steht in seiner Gesamtheit im Schatten der Reformation Luthers, v.a. jene Richtung, die nicht nur Wissenschaft und Literatur, sondern auch das Leben selbst erneuern, ihm durch ein Ja zum Diesseits einen neuen Inhalt geben wollte. [...] Zweifellos ist es keine Frage des Stoffs - der hätte ja auch früher nicht gefehlt -, wenn wir aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Autobiographien haben, sondern es ist darin eine Nachwirkung jenes gesteigerten renaissancehaften Lebensgefühl zu sehen.“[4]

„Autobiographie“ bedeutet, wörtlich genommen, Beschreibung des eigenen Lebens. Schon im Wort ist damit eine Reflexion, eine Relativierung der eigenen Person miteingeschlossen: eine Biographie entwickelt das Menschenleben organisch lebendig und in allen seinen Verhältnissen. Charakteristisch für die Autobiographie ist damit aber auch der „Blick nach innen“ von einem bestimmten Zeitpunkt auf das ganze Leben zurück. Es stellt sich also dem Verfasser die Frage nach dem „Selbst“, nach der Kontinuität des eigenen Ich und der eigenen Erfahrung: das „ἐγώ“ bzw. „αὐτός“ wird im Gegensatz zur mittelalterlichen Rollenvorstellung

---

[1] Vgl. zur Unterscheidung von „Ich“ und „Selbst“ s.u.

[2] Vgl. die Artikel von Blumenberg und Pannenberg in der RGG[3].

[3] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 7

[4] Coler, Bartholomäus Sastrow, 1-9

interessant. Vielleicht ist sogar dieses Hervorkehren des Individuellen das Bahnbrechende dieser Zeit des Umbruches.

Die Autobiographie Sastrows im Rahmen anderer Autobiographien des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit[1]

Sastrows Autobiographie steht keinesfalls alleine da; gerade das 16. Jahrhundert brachte eine Vielzahl an Ego-Dokumenten hervor. Dabei wurden ältere Traditionen aufgenommen, verändert und weitergeführt. Im Vergleich mit anderen Autobiographien des 16. Jahrhunderts werden Charakteristika des Sastrow'schen Werkes greifbar.

Vorläufer der Autobiographie finden sich bereits ab dem 4. nachchristlichen Jahrhundert bei den Confessiones des Augustinus,[2] der Frankengeschichte des Gregor von Tours aus dem 7. Jahrhundert. Endgültig ab dem 10. Jahrhundert entstanden Abhandlungen, die den Blick nach innen richten, die aber bis in die Renaissance noch Einzelwerke bleiben.[3] Der Mönch Quarterius gibt uns eine rücksichtslose, egoistische Schilderung seines Lebens. In der Mitte des 11. Jahrhunderts treffen Otloh von St. Emmeram, der in seinen religiösen Schriften auch Ansätze zur Autobiographie bietet. Guibert von Nogent (1053-1124) verfaßte um 1115 eine Autobiographie, halb Konfession, halb Memoiren, in der er das Leben eines ritterlichen Mönchsliteraten anschaulich in die Geschichte seines Bistums Laon und seines Klosters Nogent stellte.[4] Peter Abaelard (12. Jh.) - wahrscheinlich der erste Intellektuelle des Abendlandes -[5] schreibt „Historia calamitatum mearum / Über mein Unglück" im Stile der Briefliteratur; Dante Alighieri (13./14. Jh.) beschreibt die „Vita nova" und reiht sich an die Dichter der Antike mit scholastischer Spitzfindigkeit und mystischem Einfluß an; Petrarca (14. Jh.) wählt wiederum die Briefform für seine literarische Selbstdarstellung in den „Epistula posteros" im Anschluß an Seneca schon ganz im Sinne des Humanismus und der Renaissance.

Mit Dante und Petrarca wird die Autobiographie aus dem Bereich der kirchlichen Schriftsteller gebracht und gewissermaßen säkularisiert; „[...] mit ihrer in die Breite wirkenden Verbürgerlichung treten die christlichen Motive in der Biographie und Autobiographie zurück. Man wird daraus keine Entchristlichung ablesen dürfen."[6] Der Mönch Johannes Butzbach (1477-1516) entfernt sich in seinem „Odeporicon" von der auf Augustinus zurückgehenden

---

[1] Einen Überblick gibt u.a. neben Wischmeyer, Hoc usque in pridie muneris egi auch Tersch, Vielfalt der Formen, 73ff.; vgl. weiters Rein, Entwicklung der Selbstbiographie im ausgehenden Mittelalter; Price Zimmermann, Bekenntnis und Autobiographie in der frühen Renaissance

[2] Misch betrachtet in seinem monumentalen Werk die Autobiographie des Augustinus als den Höhepunkt der Autobiographie. Dem ist aus heutiger Sicht nicht mehr zuzustimmen; das christliche Moment ist gegenüber Misch immer mehr in den Hintergrund, das Charaktermerkmal einer breiten, auch das Säkulare einbeziehenden Reflexion in den Vordergrund der Betrachtung getreten.

[3] Eine kurzen Überblick über die Entwicklungsgeschichte der Autobiographie bietet z.B. Benrath.

[4] Vgl. A. Borst, Art. „Guitbert von Nogent"

[5] Vgl. Fumagalli, The Intellectual, 187. Als einen Hinweis darauf führt sie auch die Tatsache an, daß Abaelard eine Autobiographie schreibt; das wäre „a rare, if not a unique phenomenon" (Ebd.).

[6] Benrath, Autobiographie, 778f.

Tradition der confessio, der Autobiographie als Sündenbekenntnis, als Beichte; „nicht ein einziges Gebet hat der Benediktiner in die Aufzeichnung seines Lebensweges eingebaut. Er erzählt seine Jugendsünden nicht mit der Zerknirschung und der tiefen Reue, mit der Augustinus seine Selbstzerfleischung betreibt, sondern mit einem Humor [...]. Butzbach reiht nicht nach dem Vorbild des Beichtbüchleins, des mittelalterlichen ‚Confessionale', eine Jugendsünde an die andere, um rein nichts mehr von sich überzulassen, sondern baut seine Existenz aus seinen Erlebnissen, Erinnerungen, Eindrücken auf, um in einer logischen Konsequenz dieser Ereigniskette den Eintritt in den Benediktinerorden als notwendige Folge, als ganz natürliches Resultat anzuschauen."[1]

Martin Luther selber hat 1545 brieflich einen kurzen Rückblick über sein Leben gegeben, ganz ähnlich der Reformator Friedrich Myconius 1546 ebenfalls in Briefform eine autobiographische Skizze. Im Umkreis Zwinglis stellte Konrad Pellican seine Tagebuchnotizen zu einer Hauschronik zusammen (Chronicon ad filium et nepotes, 1544), desgleichen Heinrich Bullinger (Diarium, 1541). Menno Simons legt in seinem themenorientierten Werk „Ausgang aus dem Papsttum" (1554) seine Bekehrung nieder. Einen Einblick in das konfessionalistische Zeitalter gewährt der posthum veröffentlichte, mit Urkunden fundierte Bericht Caspar Peucers von seiner zwölfjährigen Gefangenschaft (1574-1586). Von der Kampfzeit der Reformation berichtet die Autobiographie des Theologen Franciscus Junius (Vita ab ipso conscripta, vor 1594). Der siebzigjährige Theodore Agrippa d'Aubigné hinterließ seinen Kindern die Schilderung seines abenteuerlichen Lebens (Memoires de la Vie ... ecrits par lui-meme, 1620), und der Hofprediger Abraham Scultetus bezeugte in seinem Lebenslauf (De curriculo vitae ... narratio apologetica, 1625) seine Unschuld am Zusammenbruch der pfälzischen Herrschaft in Böhmen. Selbst in den schwersten Jahren des Dreißigjährigen Krieges pries Johann Valentin Andreae die göttliche Führung in seinem Leben (Vita ab ipso conscripta, 1642-1653). In den meisten Autobiographien der Zeit zeigt sich eine „entschlossene Hinwendung des Ichs zur Welt im Dienste Gottes".[2]

Einen Wendepunkt markieren die Werke Ulrich von Huttens. In seinen Werken tritt ein Held namens „Hutten" auf. Die Inanspruchnahme seiner selbst als literarische Figur erwies sich als folgenschwer sowohl für die Mitwelt als auch für die spätere Rezeption; denn der Held „Hutten" und die Person des Dichters sind keineswegs ident. „Das ist um so weniger verwunderlich, als Hutten sich mit dieser Stilisierung als der darzustellen suchte, der er sein wollte. Ganz zweifellos leistete er mit diesem Vorgehen einen wichtigen Beitrag im Bestreben des Humanismus allgemein zu Individualisierung und Wertschätzung der Persönlichkeit des einzelnen."[3]

---

[1] Beriger in seinem Nachwort zur Ausgabe Butzbachs Odeporicons, 300f.

[2] Benrath, Autobiographie, 779.
Im Gegensatz zu den hier angeführten protestantischen Theologen entwickelte sich die Autobiographie im katholischen Raum in eine andere Richtung, wie dies am Beispiel Ignatius' von Loyola deutlich gemacht werden kann: Er machte das seelische Erleben der Glaubenswahrheiten und die Unterwerfung des Willens zum tragenden Element. Der Abfassung geistlicher Tagebücher kam hier neue, grundsätzliche Bedeutung zu (Diario espiritual, 1544/45). Wie von vielen anderen ist deshalb auch von Petrus Canisius eine Autobiographie erhalten (Confessiones, um 1570), in der dieser von seiner Berufung berichtete. Ähnliches gilt auch von Theresa von Avila (Libro de la Vida, um 1568). Das lebhafte, begnadete, beredte Ich steht hier im Mittelpunkt; das Wort der Schrift bleibt beiseite, die Welt entschwindet weithin dem Blick. Eine Identität, ein Selbst, bildete sich nur beschränkt aus. Vgl. Benrath, 780f.

[3] Treu, Nachwort zu Hutten, Die Schule des Tyrannen, 296-316, 303

Die Selbstbiographien der Humanisten sind zumeist relativ kurz und zumeist in Briefform mit einem starren Schema. Hauptsächliches Motiv ist die Selbstdarstellung für die Zukunft. Die Verfasser waren sich durchaus ihrer gens bewußt und wollten sich mit ihren Autobiographien der Nachkommenschaft mitteilen. In einem inhaltlichen Zusammenhang mit den Autobiographien stehen - im betrachteten zeitlichen und geographischen Kontext - die Geschichtswerke; auch Sastrow wollte Zeitgeschichte schreiben. Die Chronik des Augsburgers Burkhard Zink aus dem 15. Jahrhundert sprengt mit ihren elaborierten Selbstdarstellungen den Charakter einer Chronik deutlich; nicht umsonst bezeichnet Zink sein Werk selber als „besunder buech".[1] Es war jedoch in erster Linie der Humanist Willibald Pirckheimer aus Nürnberg, der - gewissermaßen als Historiker - in seinem 1499 im Gelehrtenlatein abgefaßten „Schweizerkrieg" Allgemeingeschichtliches, Zeitgeschichtliches und Memoirenhaftes in eine „originelle monographische Einheit"[2] brachte.

Eine Übersicht der Autobiographien der Zeitenwende zeigt, daß die meisten dieser Autobiographien Aufsteigerbiographien sind, in denen der Verfasser seine Entscheidungen aufbreitet und sich als vorbildhaftes Exempel zum Ansporn seiner Kinder darstellt.[3] „Soziologisch gesehen, war die Autobiographie nicht auf das Bürgertum beschränkt, man denke an die Lebenserinnerungen des Götz von Berlichingen (1480-1562), aber doch im wesentlichen von ihm getragen. In ihr spiegelt sich das Selbstbewußtsein derjenigen wider, die von nun an trotz der Niederlage der frühbürgerlichen Revolution auf das ökonomische und das gesellschaftliche Geschehen einen maßgebenden Einfluß gewannen: das Selbstbewußtsein der bürgerlichen Intellektuellen, der Kaufleute und der Patrizier."[4] In diesen Zusammenhang gehört auch die Autobiographie Bartholomäus Sastrows (1520-1603). Er will ganz bewußt über seine Zeit schreiben, über seine Geschichte, seine Umwelt und in persönlicher Schilderung. Überdies versucht er, einen kritischen Geist einzubringen, nimmt einen kritischen Geschichtsstandpunkt ein, will die Zeichen der Zeit deuten. Ebenso ist er in seinem Interesse verhaftet, in seiner Autobiographie eine Selbstdarstellung zu geben, die sich in erster Linie an seine Kinder richtet. Er trifft sich dabei mit Zeitgenossen: Thomas Platter (1499-1582) wie auch Götz von Berlichingen haben im hohen Alter die Geschichte ihres Lebens, in dem sie oft existentiell gefordert waren, geschrieben, um den Nachkommen von den eigenen Leistungen

---

[1] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 44ff.

[2] Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 261

[3] Vgl. die Zusammenstellung Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit.
Die Feststellung - die gerade für das ausgehende 15. und 16. Jahrhundert typisch ist - gilt sowohl für den Adel, aber in noch deutlicherer Weise für das Bürgertum.

[4] Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 413
Das wird auch an den Autobiographien des niederen Adels im Spätmittelalter sehr deutlich; im Hintergrund wird immer wieder die Vernetzung mit dem Bürgertum deutlich, immer verbunden mit dem heraufziehenden Niedergang des Adels. Georg von Ehingen (1428-1508) heiratet bürgerlich, dafür finanziell vorteilhaft, Ludwig von Diesbach (1452-1527) sprengt in seiner Autobiographie bereits offensichtlich bewußt die ständischen Schranken - wie das in seiner Verpflichtung seiner Erben zum Ausdruck kommt, die Autobiographie nicht weiterzugeben -, Sebastian Schertlin von Burtenbach (1496-1577) ist bereits bürgerlicher Herkunft. Wiltwolt von Schaumburg (1446-1510) sieht in seiner Autobiographie den Niedergang des Adels bereits recht deutlich; Georg von Ehingen versucht seine Öffnung gegenüber dem Bürgerlichen noch zu verschleiern.
Im Vergleich dazu versucht Ulman Stromer (1329-1407) in seiner Autobiographie noch, seine adlige Herkunft zu dokumentieren, während Lucas Rem (1481-1542) das nicht mehr anstrebt, sondern zu seiner bürgerlichen Existent positiv steht. Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 21ff., 54ff., 92ff., 187ff., II, 11ff., 102ff.

zu berichten. Während aber gerade Götz die Tatsachen in seinem Sinne verändert und seine Autobiographie damit weitgehend eine Verteidigungsschrift wird,[1] bemüht sich Sastrow um historische Richtigkeit, will Zeitgeschichte schreiben.

Eine zentrale Frage stellt sich nach der Selbständigkeit der Sastrow'schen Darstellung bzw. nach seiner Abhängigkeit von seiner Zeit. Ist Sastrow ein Produkt seiner Umwelt? Jener Umbruchzeit, die nicht vom Wesen des Einzelnen bestimmt wurde, sondern - umgekehrt - der individuellen Persönlichkeit den Rahmen steckte? Vergleicht man Sastrows Autobiographie mit anderen Werken der Epoche, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß darin dem Einfluß der Außenwelt bedeutender Stellenwert zukommt. Weit mehr als in der mehr oder weniger „privaten" Autobiographie Thomas Platters beispielsweise. - Und dennoch ist es nicht das objektive historische Geschehen, das Sastrows Werk entstehen läßt, sondern vielmehr der subjektive Individualismus des Autors, durch den erst dem äußeren politischen Rahmen Ausdruck verliehen wird. Der uns in Sastrows Lebensbild präsentierte Spiegel der Zeit ist nicht Selbstauslöser, sondern subjektiv reflektierte (partielle) Erfahrung des Autors; relativiert durch dessen Eindruck und Ausfluß im Niederschreiben. - Sastrows Person und Ausdruck aber losgelöst von seiner Epoche zu betrachten, wäre ebenso verfehlt wie einseitig! Zweifellos existierten bestimmende Einflußsphären auf den Individualismus des Einzelnen. „Die Ansätze eigenen Denkens treten immer wieder hinter der ungeprüften Übernahme von weithin Gedachtem, Gesprochenem und Geschriebenem zurück."[2]

Sastrow selbst definiert sich in erster Linie nach seinen Entscheidungen, nach seinem Erfolg.[3] Er ist damit aber verhaftet in seinem patrizischen Standesdenken, auch wenn er sich nicht über dieses definiert. Seine Autobiographie ist die Selbstdarstellung eines Bürgers und Bürgermeisters, der sich seinen Erfolg selber erarbeitet hat.[4] Gerade an diesem Mangel werden aber die Möglichkeiten des neuen Denkens deutlich. „Die Reflexion des eigenen Werdegangs im historischen Prozeß hat [...] noch ihre Grenzen in der Selbsteinschätzung der Person als Objekt transzendental fundierter Ordnungszusammenhänge, in der Selbstaufhebung des Ich in die Typik des Status und die Typik der Situation."[5]

---

[1] Missenthaler charakterisiert in seinem Nachwort zur Lebensbeschreibung Götz von Berlichingens diese weder als Selbstbiographie noch als eine „historisch einigermaßen zuverlässige Darstellung. Sie ist vielmehr ein kunterbundes Gemisch aus Versuchen, sich gegen Anwürfe seiner vielen Feinde, besonders aus den Kreisen des Schwäbischen Bundes, zu verteidigen und aus allerlei historisch belanglosen, aber kulturgeschichtlich um so reizvolleren Anekdoten seiner stürmischen Jugendjahre mit ihren wilden Raufhändel und zahllosen Fehden, Kriegsabenteuern und tollkühnen Reiterstückchen, die ihm noch im hohen Alter als das schönste und allein erinnerungswürdige Kapitel seiner Lebensbeichte erschien." (Ebd., 101) Vgl. auch Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 429f.

[2] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 106

[3] Was ihn von früheren Autobiographien durchaus unterscheidet. Michel von Ehenheim (1463-1518) - eine Generation vor Sastrow - definiert sich selber noch über seine Teilnahme an bedeutenden politischen Ereignissen und allein über seinen Stand als fränkischer Ritter. Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 171ff.

Das unterscheidet grundlegend die adlige und die bürgerliche Autobiographie der behandelten Zeit.

[4] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 105

[5] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 215; vgl. auch Schiewek, Manifestation des Individuellen

Während sich Vertreter des Adel in erster Linie über die Genealogie definieren, so sind für Bürger und den niederen Adel andere Maßstäbe für die eigene Identität wichtiger: Erfolg durch eigene Leistung und Bildung, Ansehen der eigenen Person, ... Bürgerliche Autobiographien sind in vielen Fällen Aufsteigerautobiographien.[1] Die Interessen des Adels konzentrierten sich in erster Linie auf das Halten der privilegierten Stellung. In manchem erinnert Sastrows Autobiographie an die Sebastian Schertlins von Burtenbach (1496-1577), eines nobilitierten Bürgerlichen. Seine typische Aufsteigerautobiographie hat er wohl erst im letzten Lebensdrittel geschrieben. In ihrer Detailfülle erinnert sie aber weit mehr als Sastrows Werk an die Chronikform, andererseits zeichnet sich Schertlins Bericht gerade dadurch aus, daß er verstärkt Geschichte auf seine Person bezieht, wie das allerdings auch Sastrow grundsätzlich tut.[2] Es ist übrigens auch ein typisches Element, das sich bei Sastrow wiederfindet, daß die Stadtchronisten durchwegs dem Patriziat angehörten oder ihm zumindest nahestanden. Meistens waren es Ratsmitglieder, Schöffen, Stadtschreiber oder Juristen.[3]

Der Titel des Sastrow'schen Werkes scheint ein durchaus geläufiges Konzept des 16. Jahrhunderts wiederzuspiegeln, wie dies ein Vergleich der Titulierungen (s.u.) deutlich macht.[4] In der Zimmer'schen Chronik wird von Aufzeichnungen „von vielen Geschlechtern von Grafen und Herren deutscher Nation Herkommen und Geburt" berichtet, die Wilhelm Werner von Zimmern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts „zusammengetragen" hatte.[5] Weitgehend hat die Autobiographie Sastrows den Charakter einer Familienchronik; darüber hinaus hat sie

Im Vergleich z.B. zwischen Ulman Stromer (1329-1407) und Burkhard Zink (1396-1474/75) werden die verschiedenen Eckpunkte deutlich: Während Zink mit einer beeindruckenden und erfrischenden Detailfreude und mit reger Anteilnahme berichtet, läßt sich diese bei Stromer nahezu nirgendwo finden. Gleichzeitig ist Zinks Horizont deutlich enger: Der breiten, allerdings den Stand legitimierenden Aufzählung der Vorfahren Stromers steht bei Zink die Beschränkung auf die Eltern gegenüber, dem Sippen- und Geschlechterverband die engere Familie, der Identifikation mit Nürnberg und dem Reich die Bindung an den engeren Wohnbezirk in Augsburg. Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 45

[1] Vgl. auch andere bürgerliche Aufsteigerlebensgeschichten, z.B. von Martin Siebenbürger (um 1470-1522), Markus Beck (1491-1553) oder Christoph Hueber (1523-1574). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 150ff., 226ff. u. 248ff.

[2] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 187ff.

[3] Das bedingte auch eine einseitige Sicht der Stadtentwicklung bzw. -geschichte. Ein Beispiel aus der um 1360 begonnenen und von verschiedenen Verfassern angelegte Magdeburger Schöffenchronik, die zu den wichtigsten Denkmälern der mittelniederdeutschen Sprache gehört, mag dies verdeutlichen: „Aus all dem [scl. den sozialen Unruhen der Jahre 1402 und 1403] sollt ihr, liebe kluge Bürger, erkennen, daß man solche Vorgänge, aus denen dieser Stadt nur Schaden entstehen kann, vermeiden muß! Denkt daran, daß ihr stets eine redliche und energische Stadtregierung braucht, daß man dem gemeinen Volk seinen Willen nicht zu sehr läßt [...]. Man soll es in strenger Zucht und Unterdrückung halten, denn zwischen den Reichen und den Armen hat es schon immer nur Haß gegeben, da die Armen alle hassen, die etwas besitzen und mehr dazu bereit sind, den Reichen Schaden zuzufügen, als die Reichen, den Armen zu schaden. Darum ist Zwang nötig, wenn man ein starkes Stadtregiment aufrechterhalten will." (Zit. nach: Ritter, Bürger und Scholaren, 92f.)
In die gleiche Richtung weist bspw. auch die Rostocker Chronik, die am Beginn des 15. Jahrhunderts - mit rund 100jährigem Abstand - über Ereignisse aus dem beginnenden 14. Jahrhundert berichtet und die Kooperation der Stadt Rostock mit den Fürsten herausstreicht. Als die Chronik nämlich geschrieben wurde, hatten in Rostock und in den Nachbarstädten Kaufleute und Handwerker erneut begonnen, ihre Mitwirkung im Stadtregiment zu fordern; soziale Unruhen standen vor der Tür. Vgl. Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 418

[4] Auf die Bedeutung des Titels macht auch Tersch, Vielfalt der Formen, 70 aufmerksam.

[5] Zit. nach: Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 72

aber - zeitlich je später, desto eher - mit ihrer Zuwendung zur städtischen Öffentlichkeit - oder zumindest deren ratsfähigen Gruppen - eine „Dimension von öffentlicher Rede, wie sie für die meisten Bürgermeistermemoiren (Kazmair aus München, Arnecke aus Hildesheim) mit ihrer grundsätzlich apologetischen Zielsetzung zu konstatieren ist."[1] Wenzel bemerkt deshalb: „Mehr als die Aufzeichnungen Thomas Platters scheint deshalb auch das Buch von Sastrow dem späteren Memoirentypus angenähert."[2]

Sastrows Autobiographie verliert dabei nie den Zeitbezug, bleibt immer „integraler Bestandteil einer Chronik";[3] auch wenn in manchen Teilen der Bezug zum eigenen Leben bzw. zu dem seiner Vorfahren deutlich im Vordergrund steht, an anderer Stelle aber der zeitgeschichtliche Impetus den Ich-Bezug nahezu verdrängt. Die zahlreichen eingearbeiteten Dokumente weisen in diese Richtung, verdeutlichen aber auch die Breite von Sastrows Denkansatz. - In vielen Fällen ist bei allem Interesse an zeitgenössischen Fragestellungen von der Ideenwelt und den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit wenig in sein Werk eingegangen. „Seine Gedanken sind realitätsbezogen und begrenzt. Die kleinen Freuden und Sorgen, die persönlichen Interessen und Streitigkeiten treten stark hervor."[4] Aber, und das ist auch charakteristisch für Sastrow, gegenüber den Chroniken seiner Zeit hebt sich sein Horizont ab: Obwohl Sastrow den größten Teil seines Lebens in Pommern verbracht hat, schildert seine Autobiographie nur zum geringen Teil pommer'sche, insbesondere Greifswalder und Stralsund'sche Verhältnisse.[5]

Im Unterschied zu früheren Autobiographien - z.B. zu Ulrich Stromer (1329-1407) und Christoph Fürer d.Ä. (1479-1537) - gibt es bei Sastrow kaum mehr einen Unterschied zwischen Selbstdarstellung und historischer Person, soweit sie urkundlich greifbar ist. In seiner Autobiographie werden persönliche Geschichte, Familiengeschichte und Zeitgeschichte zu einem geschlossenen Bild kompiliert, was auch den Umfang der Arbeit, der sie erheblich von früheren Autobiographien - z.B. vom Buch Weinsberg - abhebt, erklärt. Schon aus dem Titel des Sastrow'schen Werks läßt sich auf seine Motivation schließen: Darin werden ebenfalls grundsätzlich diese zwei Bereiche angesprochen; ähnlich vielen anderen Autobiographien der frühen Neuzeit schenkt Sastrow zum einen dem eigenen Leben sein Augenmerk, stellt also seine Privatperson in den Mittelpunkt. Zum andern - und das unterscheidet ihn von manchen Autoren der Epoche - bezieht er sich aber auch auf alles *„Denkwürdige"* darin und will es aufzeichnen, sofern er es selber ***„gesehen und mit angehört"*** hat.

---

[1] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 213f.

[2] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 214

[3] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 214.
Als Beispiel für die chronikale Tendenz in Sastrows Werk mag sein ausführlicher Bericht über die Reformation in Stralsund gelten, die er persönlich - als Dreijähriger - gar nicht bewußt miterleben konnte.

[4] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 107

[5] Ungefähr ein Drittel des ersten Teiles beschäftigt sich mit seiner Romreise. Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 104. Hier wird ein Übergang deutlich, der auch in anderen Ego-Dokumenten nachvollziehbar ist: Die beiden Literarformen der Stadtchronik und der Autobiographien repräsentieren „zwei aufeinander folgende, wenn auch miteinander verknüpfte materielle und ideelle Entwicklungsstadien des Frühbürgertums (zum Teil auch des niederen Adels)". (Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 405)

Sastrows Autobiographie ist wie nahezu alle anderen seiner Zeitgenossen auch eine Rückschau, vielleicht auch eine bewußte Ordnung, Rechtfertigung seines Lebens.[1] „Gemeinsam ist allen diesen Texten und Autoren auch die Auseinandersetzung mit divergierenden Ansprüchen, die Summierung von Erfahrungen, die die Grenzen, aber auch die Sicherheit fester Rollenbilder bereits hinter sich lassen“.[2] Haben einige Autobiographen der Frühen Neuzeit bewußt bestimmte Lebensalter oder ausgewählte Ereignisse in den Mittelpunkt ihres Werks gestellt, umfaßt jenes Sastrows seinen gesamten Lebensbogen.

Einen der wesentlichsten Unterschiede zu anderen Autobiographien von Zeitgenossen stellt dar, daß Sastrow im Gegensatz zu diesen nicht bloß seine privaten Erlebnisse beschreibt, sondern dieses mit dem öffentlichen Geschehen verschränkt. „Er ist bestrebt, persönliche Erfahrungen und Zeitgeschichte zu einer Einheit zu verschmelzen.“[3] Bartholomäus Sastrow bietet ein mehr oder weniger ausgewogenes Bild seiner selbst und der ihn umgebenden Epoche mit deren wichtigsten politischen Ereignissen. „So entsteht aus großer Historie und zahllosen Einzelzügen ein Gesamtbild, das trotz der mitunter ermüdenden Breite der Darstellung, trotz der Weitläufigkeiten uns Abschweifungen an Lebendigkeit und Anschaulichkeit seinesgleichen sucht.“[4] Berichte aus der Kindheit finden darin ebenso Platz wie zeitgenössische ‚Monumente' wie die Erlassung des Interims. Auch versteht es Sastrow, Politisches mit Privatem zu verbinden und den Einfluß des einen auf das andere herauszustreichen.[5] Wenngleich Ausgewogenheit zwischen privaten und öffentlichen Berichten bestehen mag, nehmen doch letztere in den Schlußteilen der Autobiographie den Vorrang ein. Sastrows Rechenschaft über die Bürgermeisterperiode in Stralsund ist die Reflexion auf diese seine letzte politische Tätigkeit.[6]

„Man sagt aber nicht zuviel, man tut namentlich den beiden bekanntesten unter den anderen Verfassern, Götz von Berlichingen und Schweinichen [1552-1616], kein Unrecht, wenn man die Selbstbiographie Bartholomäus Sastrows als das bedeutendste Werk seiner Gattung in jener Zeit bezeichnet. Sastrows Darstellung erhebt sich durch das, was erzählt, und dadurch, wie es erzählt wird, über die Lebensgeschichte Götz von Berlichingens wie über die Aufzeichnungen Schweinichens“:[7] Götz, der „in der Erinnerung mit derbem Behagen die Kraftleistungen genießt, die ihm die Weite seines Daseins ausmachen“.[8] Seine Schilderungen mögen wohl für den deutschen niederen Adel der Zeit typisch gewesen sein, den großen Zug lassen sie jedoch nahezu gänzlich missen. „Und auch der Umkreis, in dem sich Schweinichen

---

[1] Manche Selbstzeugnisse waren primär als Rechtfertigungsschriften gedacht, z.B. die Historische Erzählung von Paulus Odontius (1570-1605), des letzten evangelischen Prädikanten in der Steiermark. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 537ff.

[2] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 7

[3] Coler, Bartholomäus Sastrow,12

[4] Coler, Bartholomäus Sastrow, 13

[5] Vgl. Max Goos in der Einleitung zu Heine, Deutsches Bürgertum und deutscher Adel

[6] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 212

[7] Coler, Bartholomäus Sastrow, 10

[8] Misch, Studien zur Geschichte der Autobiographie, 610

bewegt, ist doch sehr eng."[1] Bei Sastrows Beschreibung jedoch wird der Schritt in die Geschichte getan, seine Betrachtungen gehen über sein Curriculum Vitae hinaus. „Der Hintergrund der Schilderungen Sastrows bildet nicht die Enge fränkischer Raubnester oder kleinfürstlicher Hofhaltung, sondern das große politische Geschehen einer spannungserfüllten Epoche der deutschen Vergangenheit."[2]

Bei der großen Fülle an Stoff verschiedenster Art gelingt Sastrow darüber hinaus eine klare Strukturierung und Gliederung über die Formaltechnika (vier Bücher, jeweils in Kapitel gegliedert) hinaus.[3] Die klare, von Sastrow geplante Strukturierung wird schon bei der Titulierung deutlich; nicht nur durch das in ihr Angesprochene (Herkommen - Lauf seines Lebens - Denkwürdiges; 4 Teile), sondern auch durch die Voransetzung einer Überschrift überhaupt, was bei zeitgenössischen vergleichbaren Autobiographien keineswegs üblich ist.[4] Sastrow schafft damit - trotz mancher Unzulänglichkeiten - sein Leben in die Zeitgeschehnisse einzubinden und organisch darzustellen, er schafft die Vernetzung von Mikro- und Makroebene, wie das viele seiner Zeitgenossen nicht leisten konnten.[5] - Die Vernetzung von persönlicher und politischer Geschichte findet ihre Grenze allerdings in der Kapiteleinteilung. Auch wenn dies nicht durchgängig gelingt, so ist Sastrow sehr darum zu tun, durch die inhaltliche Abgrenzung jedes Kapitel einer der Erzählstränge zuzuordnen; innerhalb der Kapitel finden normalerweise keine inhaltlichen Sprünge statt. Zusammenfassend mag man sagen: Es ist das Fortschrittliche und Eigenständige Sastrows, daß er verschiedene Formen der Ego-Dokumente und der Zeitgeschichtsschreibung in einer für ihn charakteristischen Form verbindet. Diese zukunftsweisende Verbindung der verschiedenen Elemente macht den Reiz des Werkes aus, auch wenn im einzelnen Sastrow an den verschiedenen Elementen noch hängen bleibt.[6] Bindeglied ist zwischen diesen Elementen immer das persönliche Interesse, die

---

[1] Coler, Bartholomäus Sastrow, 11

[2] Coler, Bartholomäus Sastrow, 11

[3] Vgl. Beyer-Fröhlich, Entwicklung der deutschen Selbstzeugnisse, 101.
Eine ähnliche Strukturierung findet man jedoch schon bspw. bei Johannes Butzbach (1477-1516) in dessen Odeporicon, wenn er sein Werk in drei Bücher und diese in Kapitel, jeweils mit Überschriften versehen, gliedert. Vgl. Beriger in seinem Nachwort zur Ausgabe Butzbachs Odeporicons, 295

[4] Vgl. die in Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit oder Tersch, Österr. Selbstzeugnisse angeführten autobiographischen Texte.
Im Normalfall beginnen die Autobiographien direkt mit dem Text, wobei der Name des Verfassers, ggf. seine Titel und Funktionen, - manchmal nach einer religiösen Anrufung - an den Beginn gestellt wird. Einige Beispiele dafür werden weiter unten angeführt.

[5] Z.B. die um 1400 in mitteldeutscher Sprache verfaßte Limburger Chronik des Tilemann Elhen von Wolfshagen ist noch eine unorganische Aneinanderreihung von Fakten, obwohl sie sich bereits vom Muster der mittelalterlichen Weltchronik löst. Vgl. Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren", 419

[6] Literarisch gesehen enthält die Lebensbeschreibung Sastrows Elemente der Memorabilia, von Reiseberichten, Rechtfertigungsschriften, Familien- und Stadtchroniken. Durch die Einordnung des verschiedenartigen Stoffes in den chronologischen Bericht seines Lebens hat Sastrow jedoch ein verhältnismäßig einheitliches Werk geschaffen. Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 106

persönliche Betroffenheit Sastrows.[1] Diese Kompilation hebt Sastrow von anderen Ego-Dokumenten der Zeit ab.[2]

Die Autobiographie Sastrows findet sich - wie viele andere auch - an die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Die gängigen politisch-historischen Epochengrenzen haben sich aber gerade für eine Geschichte der frühzeuzeitlichen Selbstzeugnisse als unbrauchbar erwiesen; sie verwischen die Epochengrenzen eher und verbinden Mittelalter mit Neuzeit, als daß sie eindeutig in die eine oder andere Epoche einzureihen wären. Sammelwerke zur Geschichte der Autobiographie fassen deshalb oft bewußt Spätmittelalter und Frühe Neuzeit als eine Einheit auf.[3] Im 17. und 18. Jahrhundert entstehen dann bei der Entwicklung der Selbstbiographie regionale Differenzierungen, v.a. auch durch den Einfluß des Pietismus in Deutschland. Hier kommt zum Motiv der reflektierten Selbstdarstellung noch ein weiteres hinzu, nämlich das der (Lebens-) Beichte, der Selbstanalyse im Sinne eines Rechenschaftsberichtes. Unter dem Einfluß der großen Dichter, allen voran Johann Wolfgang von Goethe, und dem aufkommenden Idealismus kommt es im 18. und 19. Jahrhundert zu einem Höhepunkt der Autobiographie, die ausgeglichen zwischen Umwelt und Innenleben über den Lebenslauf berichtet. Das 19. Jahrhundert bringt einen erhöhten Pluralismus auch bei der Autobiographie mit sich, der die klassische Form der Selbstbiographie dann auflöst.

---

[1] Zwar im Regelfall, aber nicht unbedingt ist seine Person an sich das Bindeglied, denn nicht alles, worüber er berichtete, hat er selbst erlebt; manches ist auch von ihm recherchiert.
Daß persönliche Betroffenheit tradierte, strenge Formen der Autobiographie aufbrechen, kann schon in Ansätzen bei Ludwig von Diesbach (1452-1527) festgestellt werden. Über den Tod seiner Frau Antonia berichtet er in tiefer persönlicher Trauer. „Hier scheint tatsächlich die subjektive Expression die traditionelle Darstellungstypik bereits zu überschreiten, das persönliche Ergriffensein über die ursprüngliche Darstellungsabsicht zu dominieren." (Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 94)

[2] Der humanistisch ausgebildete Kölner Ratsherr Weinsberg (1518-1598) stellt in seinem Buch die persönliche Entwicklung deutlich in den Vordergrund, „ohne den großen Bewegungen der Zeit besondere Aufmerksamkeit zu schenken." (Dotzauer, Zeitalter der Glaubensspaltungen, 49)
Etwas anders verhält es sich beim Diarium des Martin Crusius, eines Tübinger Universitätslehrers, der nicht nur die kleinsten Dingen seines Alltags, sondern auch von seinen ausgedehnten Beziehungen sowie den Nachrichten seiner Zeit berichtet. Aber auch bei Crusius fehlt die - bei Sastrow vorhandene - Vernetzung privaten Lebens und der Zeitgeschichte.
In der „naiven Lebenserzählung" (Dotzauer, Zeitalter der Glaubensspaltungen, 49) des Thomas Platter (1499-1582) kommt ein solches Bewußtsein auch nirgendwo vor, eher noch beim Tagebuch seines Sohnes Felix Platter (1536-1567), der Stadtarzt und Professor in Basel war.

[3] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 14.
Die seit rund 100 Jahren allgemein vertretene Skepsis gegenüber der klassischen Einteilung der Geschichte in Altertum-Mittelalter-Neuzeit hat bislang noch zu keinem neuen Einteilungsmodell geführt; Versuche, wie z.B. der von Oswald Spengler, konnten sich bislang nicht durchsetzen. Die klassische Einteilung, auf biblisch-theologischer Grundlage einer abendländisch-christlichen Sicht entsprungen, erweist sich heute als zu eng und zu pragmatisch, v.a. was seine eurozentrierte Sicht betrifft. Gerade beim Gegenstand vorliegender Betrachtung, der Autobiographie Bartholomäus Sastrows, wird die Untersuchung oft an die Grenzen dieser Geschichtsschau stoßen, werden doch im Zeitalter der Reformation - zumeist unkritisch - nebeneinander Gedanken vertreten, die aus dem Mittelalter stammen, wie auch welche, die in die Neuzeit weisen. Durch die Forschungs- und Entdeckertätigkeit gerade des 15. und 16. Jahrhundert zerbricht überdies das überkommene mittelalterliche Weltbild.

Anlage: Titel im Vergleich

Auffällig sind die Parallelitäten bei der Titelgebung verschiedener Autobiographien in der betrachteten Zeit. Beispiele mögen dies veranschaulichen:[1]

Bartholomäus Sastrow (1520-1603)	Bartholomei Sastrowen	geburt herkommen lauff seines gantzen lebens,	auch was sich in dem Denckwerdiges zugetragenn, so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehoret hat	in Vier vnderscheitliche Theile von ihm selbst Beschribenn
Christoph Fürer (1479-1537)	Ich Christof Fürer,	des andern Sigmund Fürers sohn von der Tucherin, am 9. tag may zwischen ein und zweyen gein tag im 1479. jar geborn, hab mein leben und wesen geführt		wie nachfolgt: ...
Andreas von Attems (1527-1598?)	Vertzaichnis meiner	Geburt, Thuen und Wesens, von 1527 Jare so ich geborn bis anhero den 1598 Jar, meines Allters 70 Jar und 5 Monat		
Felix Guetrater (1589-1648)	Hauß-Buch, Inventarium, Weegzaiger, Richtschnur und andere nothwendige Beschreibungen mein Felixen Guettrather der Alten von Guettrath [...] und meiner herzliebsten Ehefrauen Euphrosina geborne Lägoßin	Geschlecht und Herkhomen, habendte Dienst, Leeben, Handlungen,	auch ganzes Vermügen, dann völlige Registratur; nit weniger der letzte Willen und anderes mehr	hier inen zu sechen betreffent: Anno 1627

[1] Alles - bis auf Sastrow - zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse u. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I

Felix Guetrater (1589-1648)	Mein Felixen Guettrathers	Ursprung Herkhommen und wie ich die maiste Zeit meines Lebens zuegebracht		
Christian Kirchmair (1535-1593)	Beschreibung Cristan Kirchmayrs von Ragen	leben, auch seiner verrichten dienst, wandl, tuen vnd lassen,		so er selbst mit aigner handt geschribner hinterlassen etc.
Lucas Geizkofler (1550-1620)	Historia Vnd beschreibung lucasen Geizkoflers von Reiffenegg Tyrolensis,	herkomen, geburt, leben, studieren, raisen, diensten, fürnembliche verrichtung thuen vnd wesen, biß auf sein in Augspurg Anno .1590. beschechene verheüratung vnd folgends weiter, biß auf das .1600. Jar		
Wolfgang Wagner (1550-1611)	(Memorya vonn) Wolff Wagner.			Beschrieben worden Alls sein Chronica
Paulus Odontius (1570-1605)		Kurtze vnd wahrhafftige Historische erzehlung	Alles / wie es sich in der That begeben / vnd in Wahrheit zugetragen/	beschrieben von jhme selbsten.

Beim Vergleich der Titel fällt auf, daß sich die Orientierung auf das *„Denkwürdige"* nur bei Sastrow findet. Allein schon das deutet auf das Einzigartige Sastrows hin, das ihn und seine Autobiographie weit über das Normale der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Autobiographie hinausweist. Denn damit wird hier die Reflexion der eigenen wie der erlebten Geschichte zum Programm der Schrift erhoben, und es stellt sich die Frage nach den deklarierten wie indirekten Motiven Sastrows bei der Abfassung seiner Lebensgeschichte.

Die Motive Sastrows[1]

Die Jahre der Wirksamkeit in Stralsund sind neben der Jugend jene Zeit, die Sastrow im besonderen geprägt hat, und auf deren Folie die Autobiographie zu verstehen ist; es ist deshalb ein großer Verlust, daß der Vierte Teil nicht mehr vorhanden ist. Aus der Position des Alters - Sastrow war zum Zeitpunkt der Endredaktion der Autobiographie 75 Jahre alt -, des Vermögenden und der hohen sozialen wie rechtlichen Stellung des Bürgermeisters von

[1] Vgl. u.a. Tersch, Vielfalt der Formen, 80ff.

Stralsund unterläßt es Sastrow in seinem Werk nicht, die Ahnen entsprechend zu glorifizieren, während dessen Gegner durchwegs negativ dargestellt werden. *„Nun hat disser Hans Sastrow in Vormugen, Gestalt, Stärke vnnd Vorstande die Hornen, daselbst zu Rantzin wonende, weit vbertroffen"*.[1] Alles das ist ein Ausfluß davon, daß Sastrow seine Autobiographie in hohem Alter von 75 Jahren (1595) geschrieben hat. Erst die Alterssicht schafft solche Interessen und ermöglicht eine solche Perpektive. Das Alter und - damit zusammenhängend - das bereits durchlebte Leben prägt Individualität aus, wie sie in einer Autobiographie zum Ausdruck kommt. „Durch den einmaligen Zusammenhang von Widerfahrnissen, Absichten und Handlungen in einem Lebensgang arbeitet sich die Individualität eines Menschen hervor. Darum haben die alten Menschen die am stärksten ausgeprägte Individualität."[2] Daß Sastrow seine Autobiographie als Alter geschrieben hat, bedeutet auch, daß seine Ansichten und Beurteilungen seinem Alter entsprechen. Seine religiöse und gesellschaftliche Sicht ist geprägt durch soziales Prestige; seine eigene Lebensgeschichte erscheint retrospektiv als die eines letztendlich erfolgreichen Bürgers. Sastrow schreibt seine Lebensgeschichte im Wissen um den Ausgang seines Lebensganges. Diese Individualität und Aufarbeiten der eigenen Geschichtlichkeit bedeutet aber auch ein Selektieren des Erlebten; vieles wird individuell-typisch gesehen oder - gar nicht (mehr) gesehen und ausgeblendet.[3] Das gilt v.a. auch für den Bereich der Werte. Das Motiv der Rechtfertigung des Lebens erfährt seine große Bedeutung erst aus der Sicht des Alters, gewissermaßen ex eventu. Erst im Rückblick auf das (erfolgreiche) Leben kann man dieses als Exempel deklarieren.[4]

Bartholomäus Sastrow bleibt seinen Motiven in der Autobiographie treu; wie ein roter Faden lassen sich alle Berichte auf die drei betonten Motive als Ursprung zurückführen. Der bereits in der Anlaßschilderung vorgenommene Spalt zwischen privatem und öffentlichem Bereich ist zudem eines der wesentlichsten Charakteristika dieses Buches! Wie die Darstellung deutlich gezeigt hat, deklarieren die von Sastrow selbst genannten Motive nur einen geringen Ausschnitt aus der vielfältigen Schichtung der verschiedenen Motive der Sastrow'schen Autobiographie; zahlreiche Motive sind als latent vorhanden erkennbar, und werden von Sastrow selbst nur in Bruchstücken erkannt oder reflektiert. - Allein aber schon die Beschäftigung mit seinen Motiven weist die Autobiographie in die genetische Geschichtsschreibung der Neuzeit mit ihrem neuen Menschen- und Weltbild, ihrem Interesse an der Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft.

„Die Selbsterkenntnis ist [...] im wesentlichen ein Suchen nach den Motiven." [5] - „Der Verfasser von Selbstzeugnissen ist nie unmittelbar, d.h. außerhalb von Stilisierungen, faßbar. Bevor der Interpret an den autobiographischen Text mit speziellen Fragen herangeht, muß dessen Verankerung und Funktion im jeweiligen Beziehungsnetz der Autoren geklärt

---

1 Sastrow [Mohnike] I, 16

2 Pannenberg, Was ist der Mensch?, 97, der noch weiter anmerkt, daß das auch wieder mit der Weltoffenheit des Menschen zusammenhängt.

3 Vgl. Dressel, Histor. Anthropologie, 219ff.
In diesem Faktum liegen auch die Grenzen der Aussagekraft einer Autobiographie als Quelle begründet sowie die Gefahr einer Mikrostudie anhand einer Quelle ohne genügender Beachtung der Makroebene. Wichtig sind demnach auch alle jene Dinge, die nicht (!) genannt werden.

4 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 8ff.

5 Gruhle, Die Selbstbiographie als Quelle, 161

werden."[1] Sastrow beschäftigt sich selbst ganz bewußt in der Vorrede seiner Autobiographie mit seinen Motiven - das ist durchaus etwas Außergewöhnliches bei Autobiographien der Zeit! -, weshalb er sich *„in meinem* [scl. Sastrows] *hohen Alter zu beladen, woll wert zu sein erachtet"* hat, solche Arbeit anzugreifen.[2] Er nennt dabei drei Punkte, die für ihn ausschlaggebend waren:

(1.) Die *„Eine Ursache"*[3] kann mit dem Stichwort Vermahnung, Gott zu trauen umrissen sein. Sastrow möchte zeigen, *„wie wunderbarlich aus allem Creutz, Vngluck, Gefahr vnnd Widerstant, darin alle menschliche Hulff vorgebs, der getreuwer, warhafftiger Gott so offtermaln vbernaturlicherweise mich errettet, durch seine heilige Engeln beschutzett vnnd hindurch gefurtt hatt"*.[4] Es wird hier also v.a. der Bereich der persönlichen Frömmigkeit angesprochen. Zwar ist diese nirgendwo eigens thematisiert, durchzieht dieses Motiv jedoch das ganze Werk und wird immer wieder im Text angesprochen.

(2.) Ähnlich wie die Vermahnung, an Gottes Hilfe zu glauben, durchzieht seine Kritik an der Geschichtsschreibung seiner Zeit das Werk. Immer wieder korrigiert er Geschichtswerke, die das behandeln, was heute mit dem Begriff Zeitgeschichte bezeichnet wird. Damit ergibt sich aber das bei der Zeitgeschichtsschreibung bekannte Problem der Darstellung (Auswahl, Gewichtung, ...). Sastrow will ergänzen, will selber Beiträge liefern und korrigieren, schafft es aber nicht immer, das tatsächlich Wesentliche herauszuarbeiten.[5] - Dieses Interesse hebt Sastrow weit von Autobiographien früherer Epochen ab und weist Sastrows Werk aus dem Mittelalter in die Neuzeit.

„Zum Andern befinde ich in scriptis dero, so sich zu schreiben unternommen, was sich bei Lebenszeiten alhie begeben vnnd zugetragen, das sie der Warheit sehr vorschont, schimpffliche, ungereumte Dinge, entweder aus groben Vnvorstande, oder aus bosen Affecten, furneme, hochweise, an disser Statt wolluerdiente Leute beschweret, andere vnuordiente gerhumet, jre bose Handtlungen endschultigt, aber den rechten Grundt der Historien wenig angerurt haben, vnnd, was sie noch geschrieben, vnordenlich durch einander geworffen, vnnd vormischt."[6]

(3.) Beide Darstellungsebenen wenden sich dabei an seine Kinder bzw. Nachfahren, seine Selbstbiographie in Hinblick auf die göttliche Hilfe, auf die korrekte Wertung der Zeitgeschichte und auf die eigene Geschichte zu sehen, was Sastrow im *„Drutten"* Grund anspricht. Daß sich eine Autobiographie die Nachkommen wendet, das ist nicht neu: Es findet sich bspw. bereits bei Ludwig von Diesbach (1452-1527) oder bei Christoph von Thein (1453-

---

[1] Tersch, Vielfalt der Formen, 80

[2] Sastrow [Mohnike] I, 9

[3] Sastrow [Mohnike] I, 6

[4] Sastrow [Mohnike] I, 5

[5] Ich gehe hier weiter als Misch, Studien zur Geschichte der Autobiographie, 619 der es nur auf eine „damalige Stralsunder Bürgersitte" zurückführt, „ein Familienbuch mit der üblichen Berücksichtigung der Zeitereignisse mit pädagogischer Absicht" zu verfassen.

[6] Sastrow [Mohnike] I, 6f.

1520/30).[1] - Pointiert wird aber das dritte Motiv, wenn es an das erste anschließt, auch wenn es weniger gottbezogen erscheint als das erste: „*[...] das meine Kinder aller meiner Widerwertigen vnnd Lastermeulern calumniis aus dem Grunt vnnd mit Bestande wiedersprechen, jnen das Maul stopffen, unser Ehr' vnnd guten Namen vindicieren, oder zum wenigsten in dem gegrundet sein konnen: was Ungeburliches mir nachgeredt, sollichs alles falsch vnnd erdicht sei.*"[2]

Daß Erfahrungen generationsübergreifend weitergegeben werden, ist nichts Überraschendes. Mit der Nennung dieses dritten Motives macht Sastrow aber deutlich, daß er sehr bewußt und reflektiert seine Erfahrungen weitergeben will. Auch hier findet also ein Bewußtseinsprozeß statt.[3] Daß Sastrow sein Leben auch exemplarisch vorstellt, an dem zeichnet sich bereits etwas Neues gegenüber dem Mittelalter ab. Auch im Mittelalter kannte man eine exemplarische Darstellung, nur hier wurden als Vorbilder biblische Gestalten o.ä. herangezogen;[4] Sastrow nun stellt sich selbst dar. In diesem letzten Punkt kann eine Herrschaftsübung gesehen werden, in deren Dienst die Schrift gestellt wird.[5] Das hat durchaus auch religiös-konfessionelle Gründe: „Die protestantische(n) Konfession(en) basierten schon auf der Vorformen einer Erfahrungswelt der väterlich-hierarchischen Kleinfamilie, in der die Konfrontation mit der Macht sehr unmittelbar passiert. [...] Zentrum war der Vater, nach dem protestantischen Grundsatz, wonach jeder Getaufte auch ein Priester sei [ist]. [...] Der Hausvater war Leiter der täglichen Hausandachten und sprach die Tischgebete. Er war für die Tugendhaftigkeit aller, die zum Haushalt gehörten, verantwortlich, belehrte, kontrollierte und strafte. Er vertrau im privaten Familienrahmen dieselben Aufgaben wie der Pastor in der Gemeinde."[6]

---

[1] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 93ff. u. 153ff.
Bei Christoph von Diesbach findet dieses Motiv insoferne eine besondere Bedeutung, weil er sich einerseits damit zu einer offenen Berichterstattung bewogen fühlt, andererseits er damit die Standesschranken bricht. Er verpflichtet deshalb seine Erben, keinem Fremden Einblick in seine Aufzeichnungen zu geben: „das ouch von Grund mines Herzens min ernstlich Bitt und Begehr an sie ist, daß sie diß Geschrift betrachten und angsechen wellen, und die keiner Person zu Handen lassen kummen, sie sye denn von dem rechten Stammen von Diesbach har geborn, und das durch vil großer Ursach willen nit Noth zu melden hier sind, denn es groß Ursach willen nit Noth zu melden hier sind, denn es groß Fiendschaft möcht bringen, das mir gar leid wär, wenn wol nüz von mir soll ufgezeichnet werden, denn die bloß und luter Wahrheit." (Zit. nach: Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 95)

[2] Sastrow [Mohnike] I, 10
Die andere Pointierung wird im Vergleich z.B. mit den Äußerungen Siegmund von Herbersteins (1486-1566) besonders deutlich; dieser schreibt zunächst ganz ähnlich, wenn die Zielgruppe seine Familie, die „Nachkhumen meines Namens und Geschlechts", ist. Herberstein sagt ausdrücklich, daß seine Schriften „Exempeln" geben sollen, on deren „fueststapfen" die Nachkommen treten müßten, um den erreichten Stand zu halten. Er versteht also seine Werke als Wegweiser, die den Jüngeren Richtlinien und ethische Werte wie Treue, Fleiß, Arbeitsamkeit usw. vermitteln sollen. (Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 196f.; Zit. nach: ebd.) - Hier werden deutlich Unterschiede zwischen dem katholischen Adligen Herberstein und dem protestantischen Bürger Sastrow deutlich!

[3] Vgl. u.a. Buchholz, Die unbewußte Weitergabe zwischen den Generationen

[4] Vgl. Tersch, Unruhe im Weltbild, 91ff.

[5] Vgl. Krampl, Geheimnisvolle Texte, 87

[6] List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 26; vgl. Lebrun, Reformation und Gegenreformation, 107f.

Gerade die Hinwendung an die Nachkommen entspricht also der patriarchalischen Auffassung der Zeit. „Der Hausvater war auch verantwortlich für das sittlich-moralische Leben aller Angehörigen einer Hausgemeinschaft, für seine Frau, die Kinder und das Gesinde. Diese Forderung gab es - latent - schon lange Zeit, mit der Moralisierung der Öffentlichkeit seit der Reformation gewann sie an erheblichem Nachdruck. [...] Allen sollte er ein ‚moralisches' Beispiel sein und sittlich-moralische Werte rigoros durchsetzen."[1] - Die Abfassung seiner Autobiographie und die Widmung an seine Nachkommen war deshalb auch ein Teil seiner Erziehertätigkeit.[2] Die Erziehung zur Gottesfurcht verstand man gleichzeitig auch als eine Erziehung zum richtigen sozialen Verhalten.[3] Die apologetische Absicht bei Sastrows zweiten, v.a. aber des dritten Motives ist unübersehbar. Einerseits mahnt Sastrow seine Nachkommen zur Verteidigung ihres Herkommens - und meint damit nicht zuletzt seine eigene Person. Andererseits weist er sie an, gerecht zu leben und Ungebührliches zu bekämpfen. - ... und wieder der Eigenbezug gegen Ende des dritten Motives: *„Dan, menschlicher Erbarkeit nach, soll mich kein Mensch auf Erden einicher Unthatt oder Laster vberzeugen, so weltlich Obrikeit zu straffen hab'."*[4] Die Rechtfertigung und Verteidigung seines Lebens und Herkommens durch sich selbst und die erwartete Rechtfertigung und Verteidigung durch seine Nachkommen scheint hier massiv durch.

Das dritte Motiv ist das lebens- und individualgeschichtlich wohl bedeutendste der drei von Sastrow selbst reflektierten Motive. Unbewußt spielen hier mehrere Komponenten und weitere versteckte Motive mit hinein. Sastrow geht es zweifelsfrei - wie die Reflexion, die in der Autobiographie unzweideutig vorhanden ist - nicht zuletzt in seiner Autobiographie um die Aufarbeitung seines persönlichen, individuellen Lebens. Eine „Lebensgeschichte ist für das, was dieser oder jener Mensch ist, so wenig gleichgültig, daß vielmehr die besondere Individualität eines jeden entscheidend durch seinen Lebensweg bestimmt ist. Erst er macht die jeweilige konkrete Wirklichkeit dieses oder jenes einzelnen Menschen aus. Alle Ereignisse haben in seinem Leben ihren besonderen Sinn und ihre Tragweite nur im Zusammenhang seiner Lebensgeschichte."[5]

In der Aufarbeitung durch die Abfassung der Autobiographie macht Sastrow nicht nur einen Schritt in der Bewältigung seines Lebens, sondern macht sich seine eigene Geschichte zu eigen. Er baut sich gewissermaßen „eine künstliche Welt, indem er die Dinge so verwandelt, daß sie besser der Befriedigung seiner Bedürfnisse dienen".[6] Gleichzeitig möchte er das, was er sich hart erarbeiten hat müssen - und das gilt auch für seine patrizischen Einstellungen und Positionen -, an seine Kinder in der Hoffnung auf Kontinuierung weitergeben. Dennoch kann man bei allem einen selbstrelativierenden Zug vermissen, den bspw. Joseph von Lamberg (1489-1554) in seiner Autobiographie deutlich anspricht: Er will genauso Vorbild für seine Kinder sein, weiß aber darum, daß sein Leben nicht immer vorbildhaft war. Er sei auch bloß Mensch gewesen und habe die eigenen Gebote nicht immer erfüllt. Im Guten wie im

[1] van Dülmen, Kultur und Alltag I, 41

[2] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag I, 102

[3] Vgl. Tersch, Verlorener Sohn, 215f.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 10f.

[5] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 96f.

[6] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 19

Schlechten soll seine Autobiographie als exemplarischer Teil betrachtet werden.[1] Sastrow verschweigt die - sicherlich auch vorhandenen - negativen Beurteilungen seiner selbst und seiner Lebensgeschichte weitgehend. Hingegen findet sich bei ihm auch kein moralisierender Tugendspiegel o.ä. wie bei Joseph von Lamberg.[2]

Gerade im Dritten Teil der Sastrow'schen Autobiographie tritt auch hie und da ganz deutlich der Charakter einer Erfolgsschrift in den Vordergrund: Oft zählt er seine Honorare und seine Verdienste auf.[3] Bezeichnenderweise erfolgte die Vergütung häufig (noch) in Naturalien. Nur der Vierte Teil scheint jedoch tatsächlich einen allesbeherrschenden Rechtfertigungscharakter seiner Stralsunder Jahre aufgewiesen zu haben, mit dem er die Angriffe seiner Feinde und Kritiker zu diffamieren sucht.[4] Da ist - auch auf dem Hintergrund des fehlenden Vierten Teiles - das Motiv der Rechtfertigung seines Lebens vor seinen Nachkommen wie auch seiner Umgebung seiner Zeit (und der kommenden) zu nennen. Sastrows Leben war wechselvoll; es wird ihm deshalb auch auf eine apologetische und durchaus offensive Begründung seiner Lebensentscheidungen ankommen. Denkt man bspw. an seine zweite Eheschließung, die von seiner Familie wie auch vom Rat vehement abgelehnt worden ist, so mag da durchaus sozialer Sprengstoff enthalten gewesen sein.

Dieser Charakter der Selbstverteidigung, verbunden mit einem stark vorhandenen Selbstbewußtsein wie auch der Charakter der Erfolgsschrift bilden offenbar auch die Grundlage dafür, daß Sastrow ohne Hinterfragen der eigenen Person einen der bedeutendsten Geschichtsschtsschreiber seiner Zeit, Sleidan, kritisieren und korrigieren kann.

Der Dritte und Vierte Teil sollen über sein durchaus umstrittenen Wirken in Stralsund berichten, dieses rechtfertigen und Angriffe seiner Gegner entkräftgen; ganz anders de Erste und Zweite Teil, v.a. jene Teile, die sich mit seiner Kindheit und Erziehung beschäftigen. Hier merkt er aber wiederum an, daß der Grund dafür, warum er über seine Kindheit erzählt, der sei, daß seine Kinder wiederum ihre Lehren daraus ziehen sollten.

Insofern ist dem nicht zuzustimmen, daß Sastrows Schrift ausschließlich einen Rechtfertigungscharakter hat; eher ist zu beurteilen, daß es sich um eine Beschreibung des Wirkens des Notars und Politikers Sastrow handelt, die mit moralisierenden und belehrende Momenten durchzogen ist: ständig - auf allen drei Motivebenen - wendet sich Sastrow an seine Kinder und seine Umgebung. Ihnen will er auch Dinge mit auf den Weg geben, die in Vergessenheit zu geraten scheinen, wie z.B. altes Brauchtum.[5] - Es wäre damit nicht Sastrows

---

[1] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 215

[2] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 216ff.

[3] Vgl. die Randnotizen im Dritten Teil: Sastrow [Mohnike] III, 32-75
Charakteristisch ist deshalb eine Schlußbemerkung im Dritten Teil: „*Vnnd will hiemit III. librum 3ae partis geendigt haben, daraus befndtlich, das jch an barem Gelde, mit Procuriern, sonderlich dem Notariatampt vber 1124 Taler jnnerhalb 2 Jaren vordient. [...].*“ (Sastrow [Mohnike] III, 75)

[4] Das Motiv der Rechtfertigung oder Verteidigung ist auch sonst nicht unbekannt; es findet sich z.B. auch in den autobiographischen Veröffentlichungen von Katharina Zell (1497/98-1562). Vgl. Jancke, Autobiographische Texte, 86

[5] Als er über seine (erste) Ehe schreibt, berichtet er im Gegensatz zu den Umständen, die zur Ehe geführt haben, relativ lange über den alten Brauch des „Auf den Stein Gehens“, über seine Reise zu den Fürsten nach

einzige Rechtfertigungsschrift.[1] Wenn sich Sastrow an seine Kinder wendet, dann will er Lebensweisheiten weitergeben und zur Nachahmung aufrufen. Aber indirekt entsteht damit auch ein für die bürgerliche Gesellschaft des 16. Jahrhunderts charakteristischer Wertegefüge, das tradiert werden soll: Es entsteht „ein Wertekatalog, der immer wieder um die gleichen Begriffe kreist: Fleiß, Geduld, Selbstvertrauen, Bescheidenheit, Redlich- und Sittlichkeit einerseits, ergänzt durch oder als Ausdruck von Gottvertrauen andererseits."[2]

Hand in Hand mit der Rechtfertigung geht ein Aufarbeiten der eigenen Geschichte; und daß gerade am prominenten Beginn seiner Autobiographie eine Aufzählung der Motive einerseits und andererseits dann als Einstieg der eigenen Autobiographie die jüngere, harte Familiengeschichte der Sastrows nachgezeichnet wird, unterstreicht die Wichtigkeit dieses Anliegens.[3] Immer wieder bestimmen Morde bzw. Todschläge Sastrows Leben und werden zu entscheidenden Wegpunkten seines Lebens. - Ein anderer, wesentlicher Wendepunkt in der Autobiographie Sastrows ist seine Heirat; sie bedeutet für ihn auch die Seßhaftwerdung in Stralsund. Zweifelsfrei geht es Sastrow aber auch um eine Rehabilitierung seiner Familie, v.a. seines Vaters Nikolaus Sastrow. Im Triumph wird Bartholomäus Sastrow als Stadtsekretär und später als Bürgermeister nach Stralsund zurückgekehrt sein. - Ähnliches wie für seinen Vater Nikolaus gilt für seinen Großvater Hans. Auch Sastrows großes Vorbild Nikolaus Smiterlows Rehabilitierung und sein Wertgefüge wird in der Sastrow'schen Schrift bestärkt.

Sastrow möchte seine eigene und auch seine Familiengeschichte darstellen.[4] Die Familiengeschichte wird hauptsächlich im Ersten Teil erwähnt. Auch hier ist festzustellen: Mit seinem Familienbewußtsein sind oft Rechtfertigungstendenzen verbunden, die zum Ziel haben, seine Familiengeschichte ins rechte Licht zu rücken. *„Derowegen tz Errettung meiner Altern, meiner, auch der Meinen in der Gruben, Ehr' vnnd Vnschult, vnnd der Lebendigen guts Namens Erhaltunge, hab' ich nicht vnderlassen konnen, wollen und sollen, mein Herkommen [...] dermassen zu beschreiben, das meine Kinder [...] unser Ehr' vnnd guten Namen vindicieren [...]."*[5] So scheint es eher fraglich, ob sich der Totschlag durch Vater Sastrow tatsächlich in dieser Weise zugetragen hat und daß Sastrows Vater wirklich gänzlich unschuldig gewesen sein soll. Aber: Über seine eigene Familiengeschichte, wie z.B. seine (erste) Ehe, erfährt man relativ wenig. Auch im Vierten Teil scheint man mehr vom Bürgermeister Sastrow erfahren zu haben als vom Familienvater und Menschen Sastrow. Allein schon durch die Abfassung seiner Autobiographie stellt sich Bartholomäus Sastrow in seine Familientradition. Nikolaus Sastrow hatte auf Veranlassung von Freunden Lesen, Schreiben und Rechnen gelernt, und damit die Grundlage für seinen Beruf als Kaufmann gelegt.[6] Sein Vater hatte offenbar ein Tagebuch geführt,[1] das Sastrow dann in seine eigene

Stettin und Wolgast, wo er wegen seiner Eheschließung den Dienst aufkündigt, und über die Gesetzgebung in Greifswald, das Tanzen betreffend; vgl. Sastrow [Mohnike] III, 4ff.

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, Ergänzungen

[2] Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 110; vgl. ebd., 114f.

[3] Vgl. Segebrecht, Über die Anfänge von Autobiographien und ihre Leser

[4] ... was wiederum in die referierende Geschichtsschau gehört!

[5] Sastrow [Mohnike] I, 10

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 20
Vgl. Kammeier-Nebel, 47

Autobiographie eingearbeitet hat. Als Kaufmann lag die Führung von Aufzeichnungen nahe,[2] Geschäftsbücher der Zeit waren oft auch mit persönlichen Notizen durchsetzt. Die Tradition des Aufzeichnens nimmt Sastrow dann offenbar in Rom selbst bewußt auf; und entspricht damit auch den üblich werdenden Reiseberichten.

Aus all diesen bewußten und unbewußt-indirekten Motiven ergibt sich die Auswahl des Berichteten: Sastrow wählt dasjenige aus, das ihm zum Zeitpunkt der Abfassung für seine gegenwärtige Situation und seine Anliegen relevant erscheinen. „Ist einmal ein Ziel [Motiv] festgesetzt, schreibt es jene Arten von Ereignissen vor, die nachher in der Darstellung vorkommen können. Die zahllosen Möglichkeiten, aus etwas ein ‚Ereignis' zu machen, werden durch die Einführung eines Endpunktes erheblich reduziert. Eine verständliche Geschichte ist eine solche, in der ausgewählte Ereignisse dazu dienen, das Ziel mehr oder minder wahrscheinlich, erreichbar, wichtig oder anschaulich zu machen."[3]

Sastrows Interesse an seiner Umwelt und ihren Fragen

Peter Seixas unterscheidet zwischen vier Typen des Geschichtsbewußtseins: dem traditionalen, dem exemplarischen (oder progressiven), dem kritischen und dem genetischen Typ.[4] Auf den ersten Blick würde man Sastrow wohl mit seinem Motiv, über ihn privatim und auch aus der großen Politik, *„sollichs alles falsch vnnd erdicht sei"*,[5] richtigzustellen, dem kritischen Typ des Geschichtsbewußtseins zuordnen. Bei näherer Betrachtung - v.a. bei Betrachtung des dritten Motives - muß man Sastrows Geschichtsbewußtsein aber dem exemplarischen Typ zuordnen. Denn Sastrows Kritik ist für ihn kein Wert an sich, sondern ist als exemplarisches Vorbild für seine Nachkommen instrumentalisiert. Sastrow kritisiert aus diesem exemplarischen Selbstverständnis, und nicht aus einem kritischen Grundverständnis heraus. - Sein Interesse an Fragen seiner Zeit geht Hand in Hand mit einer Kritik an der Geschichtsschreibung seiner Zeit, auf die weiter unten näher eingegangen werden wird.

Das dritte Motiv, eng mit dem ersten verbunden, gehört eindeutig in den Bereich der pragmatischen, „lehrhaften" Geschichtsschreibung, bei der der Stoff nicht nur um seiner selbst willen als wissenswert, sondern um bestimmter Nutzanwendungen willen: man möchte für praktische Zwecke, für das Leben etwas aus dem Geschehenen lernen bzw. andere zu lernen

---

[1] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 7

[2] Vgl. Kammeier-Nebel, Sastrow, 47

[3] Gergen, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein, 173

[4] Seixas, Historisches Bewußtsein, 241ff.

[5] Sastrow [Mohnike] I, 10
Die andere Pointierung wird im Vergleich z.B. mit den Äußerungen Siegmund von Herbersteins (1486-1566) besonders deutlich; dieser schreibt zunächst ganz ähnlich, wenn die Zielgruppe seine Familie, die „Nachkhumen meines Namens und Geschlechts", ist. Herberstein sagt ausdrücklich, daß seine Schriften „Exempeln" geben sollen, on deren „fueststapfen" die Nachkommen treten müßten, um den erreichten Stand zu halten. Er versteht also seine Werke als Wegweiser, die den Jüngeren Richtlinien und ethische Werte wie Treue, Fleiß, Arbeitsamkeit usw. vermitteln sollen. (Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 196f.; Zit. nach: ebd.) - Hier werden deutlich Unterschiede zwischen dem katholischen Adligen Herberstein und dem protestantischen Bürger Sastrow deutlich!

anhalten.[1] Es stellt v.a. auch das Individuum in die Rahmenfaktoren geschichtlicher Entwicklung, läßt jedoch gesellschaftliche Entwicklungen nur auf der Basis der jeweils einzelnen Individuen geschehen.[2] Zum einen paßt sich dieses dritte Motiv der Sastrow'schen Darstellung den übrigen zeitgenössischen Exempeln seiner Gattung an, zum andern hebt es der Autor über diese hinweg: „Die unmittelbare Anschauung Sastrows fand größere Gegenstände als die Götzens oder Schweinichens. Bei ihm geht es um mehr als um das Niederwerfen wehrloser Reisender oder Bauern und das Brandschatzen von Dörfern. [...] Den Hintergrund der Schilderung Sastrows bildet [...] das große politische Geschehen einer spannungserfüllten Epoche der deutschen Vergangenheit: der nach der Reformation Luthers benannten Jahre."[3]

Das individuelle Selbstverständnis, dieses neue Selbstbewußtsein wird gerade bei dem aufstrebenden Bürger Bartholomäus Sastrow deutlich, der ganz bewußt von seinem Standpunkt aus über seine Zeit schreiben will und hier immer wieder versucht, einen kritischen Geist einzubringen, einen kritischen Geschichtsstandpunkt einzunehmen und die Zeichen der Zeit zu deuten, Sastrow rechnet mit seinem Leben - aus der Sicht des erfolgreichen, hohen Alters - ab, schreibt chronologisch *„Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens"*, wobei das Schwergewicht seiner Darstellung sicherlich der *„Lauff seines Lebens"* ist. - Auf die Bedeutung der verschiedenen Reisen für die Ausweitung des Horizontes wurde bereits hingewiesen. Zu diesen Erfahrungen aus dem praktischen Leben stellte sich bei Sastrow aber auch das privat angeeignete Wissen. Ein breiter Aspekt des historischen Selbstbewußtseins Sastrows gehört dem Bereich der Kirchengeschichte an. Es ist ein Anliegen der vorliegenden Untersuchung, Kirche und Religion als wichtigen Identitätsfaktor bzw. -bereich herauszuarbeiten. Darüber hinaus war die Kirche damit Kulturträger weit über die materielle Kultur hinaus.[4]

Die Lektüre Sastrows scheint ganz aus Fachliteratur, Sachbüchern religiösen und politischen Inhaltes bestanden zu haben, die ihm gerade in Stralsund zur Verfügung standen. Er selber nennt Schriften Luthers, Sebastian Münsters „Kosmographie", die „Chronik" Carions - ein populärer Abriß der Weltgeschichte -, sowie Sleidans, von Beuther übersetzte und fortgesetzte, Darstellung der Geschichte Karls V. Michael Beuther war überdies Professor in Greifswald.[5] „Das pommersche und stralsundische Schrifttum seines Jahrhunderts, die Chroniken von Thomas Kantzow, Valentin von Eickstett, Johann Berckmann, die Aufzeichnungen Gerhardt Dröges über das Leben des Stralsunder Bürgermeisters Franz Wessel, das Tagebuch seines Amtsvorgängers Gentzkow u.a. waren Sastrow offenkundig gut bekannt. Gedruckte und ungedruckte Literatur zu Tagesfragen, wie dem Interim oder der Türkenfrage, las er ebenfalls interessiert."[6] Sastrow war mit seinem Interesse dabei nicht allein.

---

[1] Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 26ff.

[2] Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 646ff.

[3] Coler, Bartholomäus Sastrow, II; vgl. auch die Einführung von Heine, Deutsches Bürgertum und deutscher Adel

[4] Wenn hier von „Kirche" die Rede ist, versteht sich diese nicht als Amtskirche katholischer Prägung im Gegensatz zum „Kirchenvolk", sondern im protestantischen Sinne des integrativen Allgemeinen Priestertums als ganzheitlicher Begriff.

[5] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, IX

[6] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 14

Sein Vorgänger Nikolaus Gentzkow hatte eine beachtenswerte Bibliothek, um die er sich sehr bemühte. Gentzkow interessierte sich dabei für vielerlei. Im Jahre 1565 besuchte sie sogar der berühmte Rostocker Universitätsprofessor David Chytraeus.[1]

Der Adressatenkreis

Werke aus der Zeit Sastrows kennen beides: Die Tagebuchaufzeichnungen Nikolaus Gentzkows waren als private und persönliche Schrift nie für die Öffentlichkeit bestimmt. Andererseits schrieb Joachim Lindemann im Auftrag des Rates und zur Information und Dokumentation sein Memorialbuch. Beide Werke waren Bartholomäus bekannt und lagen ihm vor.

In den ersten Zeilen seines Werkes Sastrow richtet er die Autobiographie *„an die Erbarn, Wolgelarten, auch Tugentsamen Hinricum Godtschalken vnd Jacobum Kleriken, sampt ihren Ehefrawen, Catharinen vnd Amnistien Sastrowen, meine geliebte Generos, Töchter vnd sämptliche Kinder"*.[2] - Immer wieder wendet er sich auch in der Schrift dezidiert an seine Kinder.[3] Daß jemand seine Autobiographie an seine Kinder adressiert, war keineswegs etwas Außergewöhnliches; das gegenseitige Vorlesen in Familien war durchaus etwas Übliches.[4] Die Widmung, unter die Pfarrer Gerardus Schepens (1556-1609) seine Autobiographie stellte, erinnert sehr an die Motive Sastrows: „[...] damit meine lieben Kinder wissen sollen, wieviel Gnade mir der Herr bewiesen hat".[5] Aus der Vorrede ergibt sich die engere Familie als Adressatenkreis, und erste *„Ursache"*,[6] das erste Motiv Sastrows, wendet sich an seine Nachkommen; ein Motiv, das durchaus im Üblichen der Zeit liegt.[7] Doch das scheint gerade hinsichtlich des weiten Gesichtskreises Sastrows als zu einfache Antwort.[8] Die Frage nach den Motiven weist auch hier weiter.[1]

---

[1] Ewe, Das alte Stralsund, 180ff.

[2] So beginnt die Vorrede von Sastrow [Mohnike] I, [3]
Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, nach 234
Heinrich Godtschalk: Heirat 1584, Ratsverwandter 1596, † 12. April 1644 mit 86 Jahren.
Jakob Klerike: Altermann des Gewandhauses 1599, Ratsherr 1609, † 16. Oktober 1629.

[3] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] II, 279, 288, 618

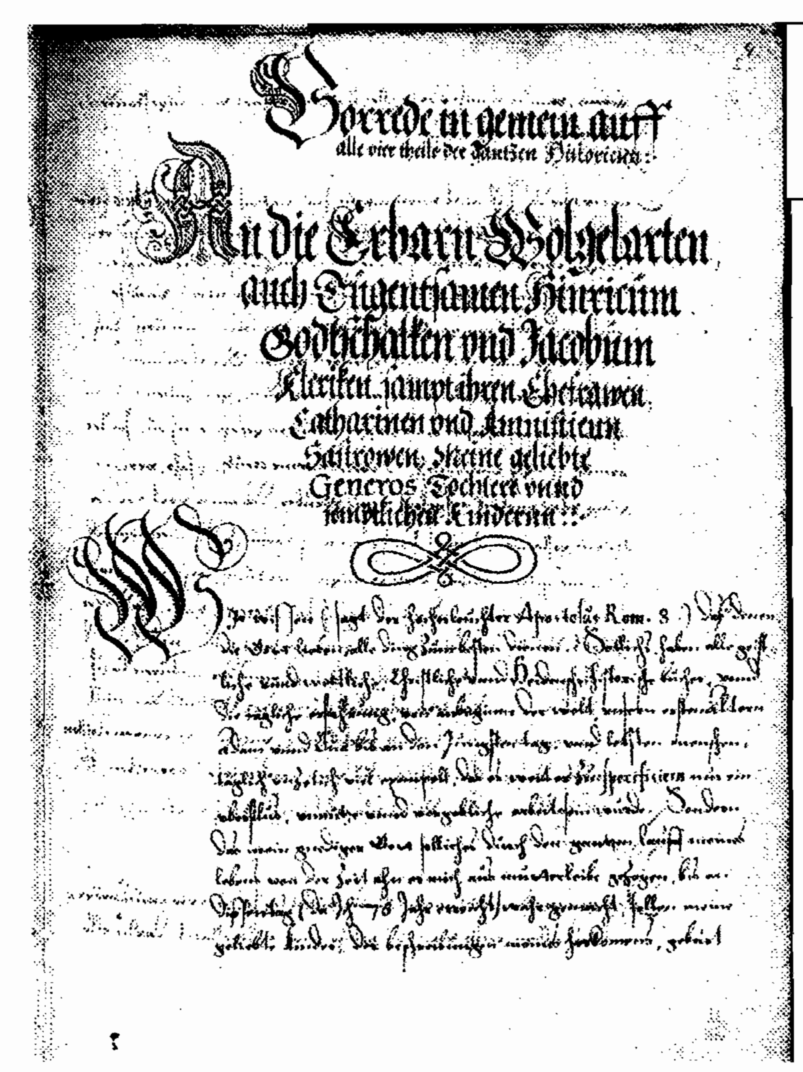
[4] Vgl. Chartier, Praktiken des Schreibens, 155f.

[5] Zit. nach: Dekker, Ego-Dokumente in den Niederlanden, 49
In knapp der Hälfte der Autobiographien des 16. Jahrhunderts sprechen die Autobiographen mehr oder weniger direkt ihre Nachkommen oder Kinder an und betonen, daß es nicht Ruhmsucht sei, die ihr Schreiben veranlaßt habe. „Vielmehr wollten sie den Jüngeren ihr Leben schildern, um sie zur Nachahmung bewährter Verhaltensweisen anzuregen und ihnen zu zeigen, daß Gott ihre Väter sicher durch alle Untiefen des Lebens geführt habe." (Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 110)

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 6ff.

[7] Vgl. u.v.a. die Selbstbeschreibung von Matthias Hoë von Hoënegg. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 606

[8] Man denke z.B. auch an Lukas Geizkofler (1550-1620): Seine Historia ist als Privataufzeichnung zunächst nur für die eigene Familie bestimmt. Darüber hinaus aber „dürfte Geizkofler von Anfang an eine breitere Rezeption der Arbeit innerhalb der weitverzweigten Familie im Auge gehabt haben, wenn er sich an den *guetherzigen Leser* wendet." (Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 405) - Dieser Gedanke ließe sich auch gut auf



Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), Vorrede; Bl. -^{r} [neu: 4^{r}] = Mohnike I, [3]. Vorrede Sastrows mit der Widmung an seine Nachkommen

Betrachtet man das bisher Erörterte, so steht als Zielgruppe der Autobiographie die Familie Sastrow und deren nähere Umgebung in Stralsund fest. Dafür spricht auch, daß die Familie den Vierten Teil der Autobiographie offenbar vernichtet hat; wäre die Autobiographie Sastrows allerdings ausschließlich für die engere Familie gedacht gewesen, wäre diese Maßnahme nicht notwendig gewesen.[2] Das unterschwellige Motiv zur Abfassung seiner Autobiographie, damit sein Leben zu rechtfertigen bzw. auch gegenüber seinen Gegnern zu verteidigen, macht auch nur dann Sinn, wenn die Autobiographie für einen weiteren Leserkreis bestimmt gewesen ist. Schon allein seine zeitgeschichtlichen Ambitionen wie auch seine Verteidigungsabsichten, wie sie v.a. im Vierten Teil vorgelegen haben werden, und der Stil der Darstellung weisen auf Sastrows Interesse an einem größeren Leserkreis hin.[3] In die gleiche

---

Sastrow umlegen: Allein seine weitverzweigten Familienbande innerhalb einer begrenzten (Ober-) Schichte stellen eine relativ breite Öffentlichkeit dar.

[1] Dieses familienorientierte Denken findet sich im Bereich der Fürstenhäuser parallel in der dynastischen Politik, die als typisch für die frühe Neuzeit gelten kann. Vgl. Kohler, Karl V., 47f.; Schorn-Schütte, Karl V., 14f.

[2] Es gibt für beide Vorgehensweisen Beispiele: General Cornelis Rudolfus Theodorus Krayenhoff (1758-1840) sah dezidiert vor, daß seine Memoiren nach seinem Tode publiziert werden sollten und verfügte diesbezügliches auch in seinem Testament. Vgl. Dekker, Ego-Dokumente in den Niederlanden, 39
Ganz anders dachte Ludwig von Diesbach (1452-1527), der seine Erben sehr deutlich darauf verpflichtet, keinem Fremden Einblick in seine Aufzeichnungen zu geben: „das ouch von Grund mines Herzens min ernstlich Bitt und Begehr an sie ist, daß sie diß Geschrift betrachten und angsechen wollen, und die keiner Person zu Handen lassen kummen, sie sye denn von dem rechten Stammen von Diesbach har geborn, und das durch vil großer Ursach wollen nit Noth zu melden hier sind, denn es groß Fiendschaft [!] möcht bringen, das mir gar bald leid wär, wenn wol nüz von mit soll ufgezeichnet werden, denn die bloß und luter Wahrheit." (Zit. nach: Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 95)

[3] Vgl. Kohler, Jögli, nun buck dich, 57f.

Richtung weist auch seine Rehabilitationsabsicht der Familie Sastrow.[1] Über den engeren Familienkreis hinaus war die Autobiographie also für einen weiteren Leserkreis bestimmt; zu denken ist hier z.B. an Ratsmitglieder. „Der Charakter der Familienchronik, den das Buch weitgehend hat, gewinnt mit dieser Zuwendung zur städtischen Öffentlichkeit - oder zumindest deren ratsfähigen Gruppen - eine Dimension von öffentlicher Rede [...]."[2] Es mag auch hier der Grund dafür liegen, warum Sastrow Intimes nicht ausspricht. Von seiner Beziehung zu seiner Frau spricht er z.B. gar nicht,[3] obwohl durchaus in der Zeit bereits bei reinen Privatschreiben solche Äußerungen nachweisbar sind.

Darauf deutet auch die Abfassung der Schrift in der modernen „Amtssprache" Hochdeutsch; dazu paßt auch, daß das Werk offenbar relativ bald - es ist nicht nachzuweisen, wann - kopiert und in verschiedenen Bibliotheken öffentlich gemacht wurde. Schon allein das deutet darauf hin, daß Sastrow selbst sein Werk auch - zumindest zu einem gewissen Teil - einer (begrenzten) Öffentlichkeit zugänglich machen wollte.[4] Wann die Autobiographie in den Besitz der Stadt Stralsund gekommen ist, ist nicht mehr nachvollziehbar; ebensowenig, wie geklärt werden kann, ob z.B. der hart angegriffene Sleidan von der Autobiographie Notiz erhalten hat. - An eine weitreichendere Verwendung über die Grenzen Stralsunds war aber offenbar nicht gedacht, auch wenn gerade die Kritik an Sleidan darauf hindeuten würde.

Ein Druck der Autobiographie war durch das Fehlen einer geeigneten Druckerei überhaupt nicht - oder doch nur sehr schwer - möglich. Nach Lübeck war Rostock zwar die zweitälteste

---

1 Das Aufbrechen der Beschränkung auf einen kleinen familiären Adressatenkreis erscheint um so bemerkenswerter, als z.B. Ludwig von Diesbach (1452-1527) seine Nachfahren noch dringlich ermahnt, seine Autobiographie, die er ebenfalls für seine Kinder und Kindeskinder verfaßt hat, keinesfalls weiterzugeben: „das ouch von Grund mines Herzens min ernstlich Bitt und Begehr an sie ist, daß sie diß Geschrift betrachten und angsechen wellen, und die keiner Person zu Handen lassen kummen, sie sye denn von dem rechten Stammen von Diesbach har geborn, und das durch vil großer Ursach willen nit Noth zu melden hier sind, denn es groß Fiendschaft möcht bringen, das mir gar leid wär, wenn wol nüz von mir soll ufgezeichnet werden, denn die bloß und luter Wahrheit." (Zit. nach: Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 95) - Sastrow geht es weniger um die „bloß und luter Wahrheit" als vielmehr um apologetische Ziele, und es ist auch nicht er, sondern offenbar seine Familie, die - zumindest den Vierten Teil - vernichten, damit er nicht „groß Fiendschaft möcht bringen". Auch wenn es Sastrow sicherlich nicht um Feindschaft zu tun war, so hat er doch genau gegenläufige Interessen!

2 Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 213f.

3 Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 58.
Am 21. Juni 1525 schrieb bspw. Luther an Nikolaus von Amsdorf: „Denn ich liebe meine Frau nicht mit Leidenschaft, sondern aus Hochachtung." (Zit. nach: Ludolphy, Katharina, 13) - Luther hatte bereits 1522 eine Schrift „Vom ehelichen Leben" geschrieben. Letztendlich in seine Tischreden - private Äußerungen, die aber mit Luthers Duldung verbreitet wurden - finden sich zahlreiche, sehr private Aussagen zur Ehe. Vgl. Luther, Hausbuch, 227ff. u.v.a.

4 Es fällt überdies auf, daß das Manuskript Sastrows das gleiche Format aufweist wie gängige Bücher seiner Zeit, und nicht wie z.B. die Aktenstücke des Reiches, die durchwegs großformatiger sind.

Sastrows Autobiographie:	31 x 21 cm	} ca. A4
Luthers Septemberbibel:	29 x 21,5 cm	
Lutherbibel (Augsburg, 1535):	33,5 x 25 cm	
Augsburger Bekenntnis (1530, HHStA):	47 x 33 cm	
Abschied d. Augsb. Reichstages (1548, HHStA):	58 x 35 cm	
Augsburger Religionsfrieden (1555, HHStA):	56 x 35 cm	

Größenangaben (außer Sastrow) nach: Kaiser Karl V. Ausstellung I, 245f.: (Nr.) 221; 246: (Nr.) 222; 259f.: (Nr.) 247; 267f.: (Nr.) 267; 273f.: (Nr.) 269

Druckerstadt im gesamten Ostseegebiet, wo bereits ab 1475/76 eine Druckerei nachweisbar ist. In Stettin wurde nach der Reformationszeit die erste Druckerei Pommerns eingerichtet; gleich nach seinem Regierungsantritt 1569 hatte Herzog Johann Friedrich das Unternehmen von Franz Schlosser privilegiert. Er druckte Flugblätter mit aktuellen Nachrichten. In Barth bestand ab 1588 eine bedeutende Druckerwerkstätte, wo u.a. die sog. Barther Bibel gedruckt wurde;[1] in Stralsund gab es aber erst ab 1628 durch Moritz Sachs eine Offizin - also deutlich nach Sastrows Tod, als dessen Autobiographie schon an Brisanz verloren hatte. Daß Sastrow sich nicht an die Offizin in Greifswald wandte, bei der ab 1582 Drucke hergestellt wurden[2] und deshalb zeitlich für Sastrow in Frage gekommen wäre, muß wohl er selbst entschieden haben; möglicherweise wollte er eine - schon allein durch seine Person - so auf Stralsund bezogene Schrift nicht unbedingt in einer anderen Stadt drucken lassen. Außerdem: „Daß jemand seine Autobiographie schon zu Lebzeiten drucken ließ, blieb ungebräuchlich.“[3] Auch andere - eindeutig für die Öffentlichkeit bestimmte Werke, wie z.B. die Wandalia des Albert Krantz - waren zunächst für etliche Jahrzehnte nur als Handschrift erhalten. Allerdings wurde Krantz dann 1600 gedruckt.[4] Des berühmten Humanisten Willibald Pirckheimers Geschichtswerk „Der Schweizerkrieg“ z.B. wurde überhaupt erst 111 Jahre nach der Abfassung in Druck gelegt.[5]

---

[1] Vgl. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 112f. u. 126f.; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 14

[2] Vgl. Kieser, Buch-, Verlags- und Zeitungswesen, 261ff.

[3] Dekker, Ego-Dokumente in den Niederlanden, 39

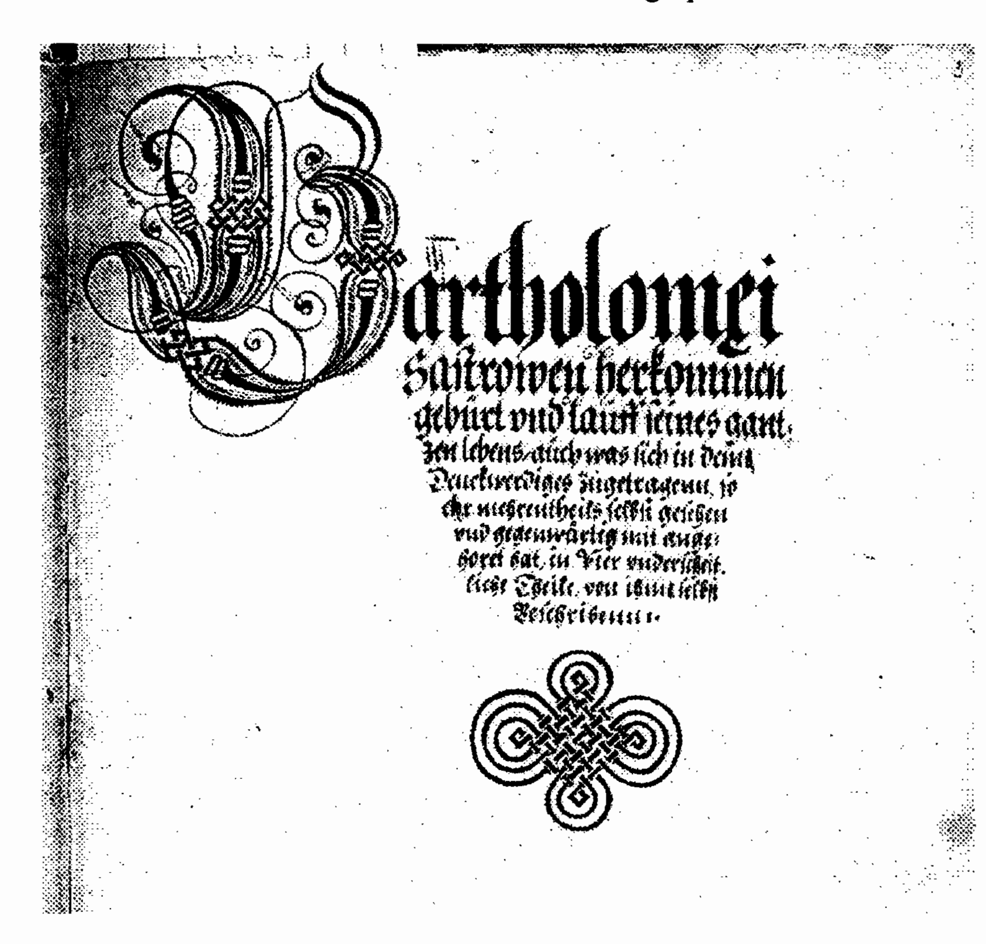
[4] Vgl. Schildhauer, Hanse, 233f.
Die Drucklegung größerer Werke war trotz der großen humanistischen Bemühungen und trotz der großen Fortschritte im Buchdruck noch immer eine Seltenheit, v.a., was deutschsprachige Werke angeht. Vgl. u.v.a. Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 244

[5] Die erste Drucklegung des 1499 geschriebenen Werkes erfolgte 1610. Vgl. u.v.a. Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 261f.

II.3. Die Autobiographie als Quelle der Identität

Der Titel

Es ist eine reizvolle Aufgabe, den Titel des Sastrow'schen Werkes, der ja selbst bereits Programm ist, mit dem Begriff „Autobiographie" parallel zu betrachten; wobei der Vergleich zeigt, daß der Titel in seinem Aufbau im wesentlichen genau der Bezeichnung „Autobiographie" entspricht. Schon aus dem Titel des Werkes läßt sich einiges auf Sastrows Selbstverständnis beim Abfassen seiner Autobiographie erkennen.



Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), Titelblatt; Bl. -^{r} [neu: 3^{r}] = Mohnike I, [1].

Der Titel zerfällt augenscheinlich in mehrere Teile; ähnlich vielen anderen Autobiographien der Frühen Neuzeit schenkt Sastrow zum einen dem eigenen Leben sein Augenmerk, stellt also seine Privatperson in den Mittelpunkt der Betrachtungen. Zum anderen - und das unterscheidet ihn von zahlreichen Autoren der Epoche - bezieht er sich auch auf alles *„Denkwürdige"*, das ihm im Laufe seines Lebens zugestoßen ist und das er aufzeichnen will; Sastrow will also in seinem Interesse an Zeitfragen durchaus auch Zeitgeschichte schreiben. Es ergibt sich damit für

den Bearbeiter ein Quellenproblem, denn bereit ein erster Befund zeigt, daß Sastrow vieles eher *„mit angehoret"* - un- oder nur mittelbar? - als *„selbst gesehen"* hat.[1]

Auf die auffälligen Parallelitäten bei der Titulierung verschiedener Autobiographien der Zeit wurden bereits weiter oben verwiesen. Der Titel der Originalhandschrift der Sastrow'schen Autobiographie im Archiv der Stadt Stralsund lautet: *„Bartholomei Sastrowen herkommen geburt vnd lauff seines gantzen lebens, auch was sich in dem Denckwerdiges zugetragenn, so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehoret hat, in Vier vnderscheitliche Theile, von ihm selbst Beschribenn".*

Auto-	*Bartholomeus Sastrow (bzw.: Bartholomei Sastrowen; gen.)*	⇦ αὐτός
-bio-	*herkommen geburt vnd lauff seines gantzen lebens*	⇦ βίος
	auch was sich in dem Denckwerdiges zugetragenn, so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehoret hat,	
-graphie	*in Vier vnderscheitliche Theile, von ihm selbst Beschribenn*	⇦ γραφή bzw. γράφω

Vom Verständnis der Wortes her wie auch von seiner geschichtlichen Verwendung ergibt sich, daß die Zusammenstellung des dreiteiligen Wortes von „Biographie" ausgeht, also „Auto-Biographie" lautet. Inhaltlich jedoch kann man „αὐτός" sowohl auf „βίος" als auch auf „γραφή / γράφω" beziehen: es wird das „eigene Leben" beschrieben bzw. das Leben wird „eigenhändig geschrieben". Der Titel der Handschrift Sastrows scheint den zweiten Aspekt zu betonen: *„von ihm selbst beschrieben".*

Der zweite, der mit „βίος" korrespondierende Teil der Überschrift weist seinerseits wiederum zwei verschiedene Facetten auf: Zunächst geht es Sastrow offenbar um eine Beschreibung seines Lebenslaufs, der zweite Abschnitt - *„auch was sich in dem Denckwerdiges zugetragenn, so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehoret hat"* - stellt sein Leben allerdings in den Rahmen der Zeitgeschichte und sprengt damit den Charakter einer reinen Lebensbeschreibung im engeren Sinn. Die indirekte Bemerkung, daß Sastrow auch *„Denkwürdiges"* hinzufügt, das er nicht (!) selber gesehen und angehöret hat, eröffnet endgültig eine reflektierende Dimension, die sich bereits auch in der -

[1] Ein Beispiel möge genügen: Sastrow selbst wird wohl kaum am Geharnischten Reichstag zu Augsburg 1547/48 an der Tafel des Kaisers gesessen sein und diesem beim Essen zugesehen bzw. dessen wenige Gespräche direkt vernommen haben. Vgl v.a. das Zweite Buch des Zweiten Teiles

durchaus nicht üblichen -[1] Verwendung der 3. Person in Bezug auf den persönlichen Lebenslauf - er schreibt nicht „meines", sondern „*seines gantzen lebens*" - und in der Distanz suchenden Titulatur - „*Bartholomei Sastrowen* [!] *herkommen geburt vnd lauff seines gantzen lebens* ... " - deutlich macht. Hier wiederum ergeben sich also klare Korrelationen zwischen dem „αὐτός" und dem „βίος". Sastrow weist mit der Verwendung der 3. Person in der Titulierung deutlich in die Zukunft. Der zweite Teil des Titels weist also klar an das (zeit-) historische Interesse Sastrows anknüpfend die eigene persönliche Geschichte auf. Sastrows Autobiographie reicht damit aus dem Bereich einer rein sozialhistorischen Quelle auch in den Bereich einer politischen Quelle für seine Zeit; sie bietet sowohl für den rein historiographischen, wie auch den sozialhistorischen orientiertem Bereich Material.

Der Selbstbezug - „αὐτός"

Die Entwicklung des eigenen Lebens und wichtiger Geschehnisse stehen im Interesse der Autobiographie des 16. Jahrhunderts, aber die Individualität selbst ist nicht ihr Thema.[2] Der Selbstbezug des Wortes „αὐτός" weist unmißverständlich darauf hin, daß der wesentliche Ansatz gerade einer Autobiographie - wie im übrigen auch der gesamten Geschichtsphilosopie

---

[1] Georg von Ehingen (1428-1508) eröffnet seine eigentliche Autobiographie mit den Worten: „Ich Jœrg von Ehingen, Ritter, bin in meiner jugend geschickt worden ...", Ludwig von Diesbach (1452-1527) beginnt nach einer Anrufung Gottes mit „... so hab ich, Ludwig von Diesbach, diser Zyt Herr zu Diesbach und zu Lanzhut Vogt, ..."; ganz ähnlich auch Sebastian Schertlin von Burtenbach (1496-1577): „Ich Sebastian Schertlin zu Burtenbach Hohenburg und Bissingen, Ritter und Obrist ...". Bestimmen die adligen Selbstbiographien sich hier in auffälliger Weise über ihre Titel, so finden sich aber auch ganz ähnliche Anfänge bei bürgerlichen Autobiographien. Christoph Fürer (1479-1537) beginnt: „Ich Christof Fürer, des andern Sigmund Fürers sohn von der Tucherin, am 9. tag may zwischen ein und zweyen gein tag im 1479. jar geborn, hab mein leben und wesen geführt wie nachfolgt: ..." Nach einem Anruf Jesu und Marias beginnt auch Lucas Rem seine Selbstbiographie mit seiner Geburt: „†Jhus maria† Adj. 14 decemb° 1481 freytag nachtz, gleich da es XII schluog, ward Ich Lucas Rem geborn. ...". (Zit. nach: Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 32, 98, 194; II, 78, 109)

Das gilt durchaus auch für Zeitgenossen Sastrows: Jakob von Boymont (1527-1581) übertitelt seine Lebensgeschichte mit: „Hernech volgt mein, Jacoben Freiherrn zu Boymundt Pairsperg und Schwamburg geschichten, die mir nach dem Willen Gotes in meinem leben in lieb und laidt zugestanden sein". Andreas von Attems (1527-1598?) bezieht sich sogar ganz explizit nur auf seine Person: „Vertzaichnis meiner Geburt, Thuen und Wesens, von 1527 Jare so ich geborn bis anhero den 1598 Jar, meines Allters 70 Jar und 5 Monat". Noch Felix Guetrater (1589-1648) verwendet in seinem Egozeugnis die 1. Person: „Mein Felixen Guettrathers Ursprung Herkhommen und wie ich die maiste Zeit meines Lebens zuegebracht". (Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 257, 281 u. 706)

Die Verwendung der 3. Person findet sich erst bei späteren Zeitgenossen Sastrows häufiger; sie weist auf eine Weiterentwicklung der literarischen Gattungen der Selbstzeugnisse wie auch auf eine Weiterentwicklung des Selbstbewußtseins, was auch an den Titeln deutlich wird. Christian Kirchmair (1535-1593) übertitelt seine Lebensbeschreibung „Beschreibung Cristan Kirchmayrs von Ragen leben, auch seiner verrichten dienst, wandl, tuen vnd lassen, so er selbst mit aigner handt geschribner hinterlassen etc.". Er schreibt im Normalfall sogar über sich - genauso wie Lukas Geizkofler (1550-1620) - in dritter Person. Ähnliches wie bei Kirchmaier gilt für die „Historia Vnd beschreibung lucasen Geizkoflers von Reiffenegg Tyrolensis, herkomen, geburt, leben, studieren, raisen, diensten, fürnembliche verrichtung thuen vnd wesen, biß auf sein in Augspurg Anno .1590. beschechene verheüratung vnd folgends weiter, biß auf das .1600. Jar". Kürzer betitel Wolfgang Wagner (1550-1611) sein Werk, ebenfalls in der 3. Person: „Memorya vonn Wolff Wagner. Beschrieben worden Alls sein Chronica". Hier ist die Verwendung der 3. Person besonders auffällig, weil sich seine Memoiren bewußt nur auf das eigene Leben beziehen. (Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 309, 406 u. 424)

[2] Vgl. Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 111

-[1] nur ein anthropologischer sein kann. Ausgehend von der niederländischen Forschung wird deshalb auch im deutschen Sprachbereich die Bezeichnung „Ego-Dokument(e)“ zunehmend häufiger verwendet.[2] Der Begriff „Ego-Dokument“ weist dezidiert darauf hin, daß es dem Schreiber um ein „distanziertes Verhältnis zur Staats- und Herrschaftsgeschichtsschreibung“[3] zugunsten eines bewußten Einbringens der eigenen Erfahrungen und Erlebnisse geht. Daß eine solche Darstellung aber immer im jeweiligen historischen Rahmen geschieht, der mehr oder weniger eingebracht und aufgearbeitet wird, mag nur selbstverständlich sein.

Der anthropologische Ansatz, der von Aristoteles grundgelegt ist, geht vom Menschen als vernunftbegabtem Wesen aus: Denken, Handeln, auch die Sprache, begründen sich in der Vernunft, die auch eine freie schöpferische Gestaltung durch den Menschen zuläßt. Aristoteles meint in seiner Nikomachischen Ethik, daß nur dort von „Handeln“ gesprochen werden kann, wo der Mensch nicht durch äußeren oder inneren Zwang getrieben ist, sondern auf Grund eigener Verantwortlichkeit und eigener Überlegung Entscheidungen trifft.[4] Damit rückt verdeutlicht das „Ego - ἐγώ“ ins Zentrum der Betrachtung,[5] wie es schon der Begriff „Ego-Dokument(e)“ nahelegt. Die moderne Ichmetaphysik geht davon aus, daß das „Ich-denke“ „allen Urteilen vorgeschaltet [ist], so daß das Ich-Subjekt Letzt-Subjekt aller anderen Subjekte ist“. Die Prädikate des Ich-Subjekts sind dabei stets „Handlungen“; dieser Begriff „enthält körperliche Tätigkeiten, Sprechhandlungen (Sprechakte), Denkhandlungen usw., d.h. also jeden aus Freiheit motiviert begründeten Prozeß“.[6] - Die Welt, die der Mensch erlebt, erlebt er in Bezug auf sich selbst, erlebt er in seiner, nur *ihm* eigenen Ichhaftigkeit.[7]

Zum Drang nach Wissen und Erkenntnis stellt sich ein Wahrheits- und Forschungsinstinkt, der im Bewußtsein durch den Erkenntnistrieb vertreten ist, hinzu. Dieser Erkenntnistrieb zielt auch auf Erkenntnis des eigenen „ἐγώ“ und seiner Entwicklung. „Die instinktiv und trieblich bedingte Dynamik des Denkens bringt es mit sich, daß dasselbe sich nicht auf die abstrakt-reproduktive Vorstellung von Erkenntnisinhalten beschränkt, sondern darüber hinaus danach strebt, auch Sinnbeziehungen zwischen denselben zu erfassen und zu konstruieren. Dies hängt wiederum damit zusammen, daß die Fähigkeit zum abstrakten Nachleben der empirischen Wirklichkeit zugleich die Möglichkeit bietet, die darin enthaltenen Kausal- und Finalzusammenhänge denkerisch einzuordnen und mit den eigenen, abstrakt vorweggenommenen Interessen in Beziehung zu setzen.“[8]

---

[1] Vgl. Klein, Geschichtsphilosophie, 7ff.

[2] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 6

[3] J. Peters, Wegweiser zum Innenleben?, 235

[4] Vgl. Klein, Geschichtsphilosophie, 7

[5] Zum schwierigen Verständnis des Begriffes „Ego“ in diesem Zusammenhang vgl. Schulze, Schlußbemerkungen, 344

[6] Klein, Geschichtsphilosophie, 22f.

[7] Vgl. Pannenberg, Kap. 5. Die Ichhaftigkeit und die Bestimmung des Menschen, in: ders., Was ist der Mensch?, 40ff.

[8] Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 53

Moderne Anthropologie unterscheidet an dieser Stelle begrifflich zwischen „Ich“ und „Selbst“, „I“ und „Me“ bzw. auch zwischen „ἐγώ“ und „αὐτός“. Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat der US-amerikanische Psychologe Georg Herbert Mead unter Aufnahme von Gedanken William James' zwischen dem in der Selbstreflexion sich selbst durch die Erwartungen der anderen als Gegenstand gegebenen Ich („Me“), eben dem „Selbst“, und dem spontanen Ich („I“), der subjektiven Reaktion des einzelnen auf diese Erwartungen, unterschieden. Mead verstand des „Selbst“ - gleichbedeutend auch mit „Identität“ - als „essentially a social structure, and it arises in social experience“.[1] Ganz ähnlich wie Mead unterscheidet auch Eric Erikson zwischen „Ich“ und „Selbst“ im Sinne von Subjekt und Objekt des Selbstbewußtseins.[2] Wolfhart Pannenberg betont in seiner Anthropologie, daß das „Ich“ „augenblicksgebunden“ ist und seine „Kontinuität und Identität erst im Spiegel des sich entwickelnden Bewußtseins des Individuums von seinem Selbst als der Totalität seiner ‚Zustände, Qualitäten und Handlungen'“ empfängt. „Die Entwicklung des Selbstbewußtseins beginnt offensichtlich auf der Seite des Selbst (des *me*) und wird erst sekundär durch Hinzutreten des Ich erweitert, als das der jeweilige Sprecher und der jeweils augenblicklich Erlebende mit seinem dauerhaften ‚Selbst' sich eins und dich von ihm unterschieden weiß.“[3]

Auf diesem Hintergrund ergibt sich eine Differenzierung zwischen „Ego“-Dokument und „Auto“-Biographie. Während in einem „ἐγώ“-Dokument der Verfasser sich zunächst - und grundsätzlich - als Subjekt, als „I“, versteht, reflektiert der Verfasser einer „αὐτός“-Biographie sein „ἐγώ“ und erweitert es zu einem „αὐτός“, indem er sich nun über seine Subjektivität hinaus als Objekt des Geschehens sieht;[4] von einer „Auto“biographie im engeren Sinne kann man eigentlich nur im zweiten Falle sprechen; ganz deutlich liegt dies eben bei Sastrow vor, der seine Motive reflektiert. - Deshalb ist Sastrows Autobiographie symptomatischerweise nicht mit einer Überschrift in der 1. Person (Subjekt, „I“), sondern mit einer Überschrift in der 3. Person unter Einschub eines „selbst“ („αὐτός“, „Me“, Objekt) betitelt. Das „Ich“ wird verobjektiviert, es erwächst aus der Entfremdung eine Identität.[5] Man kann deshalb Georg Misch nur zustimmen, wenn er erklärt: „Die Geschichte der Autobiographie ist in einem

---

[1] Zit. nach: Pannenberg, Anthropologie, 179. Vgl. auch Gloy, Identität, 28 u. M. Klessmann, Identität, v.a. 28ff.

[2] Ganz ähnlich hatte auch schon bereits Immanuel Kant argumentiert, nach dem wir unser „Ich“ in der Reflexion nur so erfahren, wie es uns erscheint, nicht, wie es an sich selbst ist. Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 194ff.
Vgl. die Überlegungen zu dieser Fragestellung im religionspsychologischen Kontext von List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 36ff.

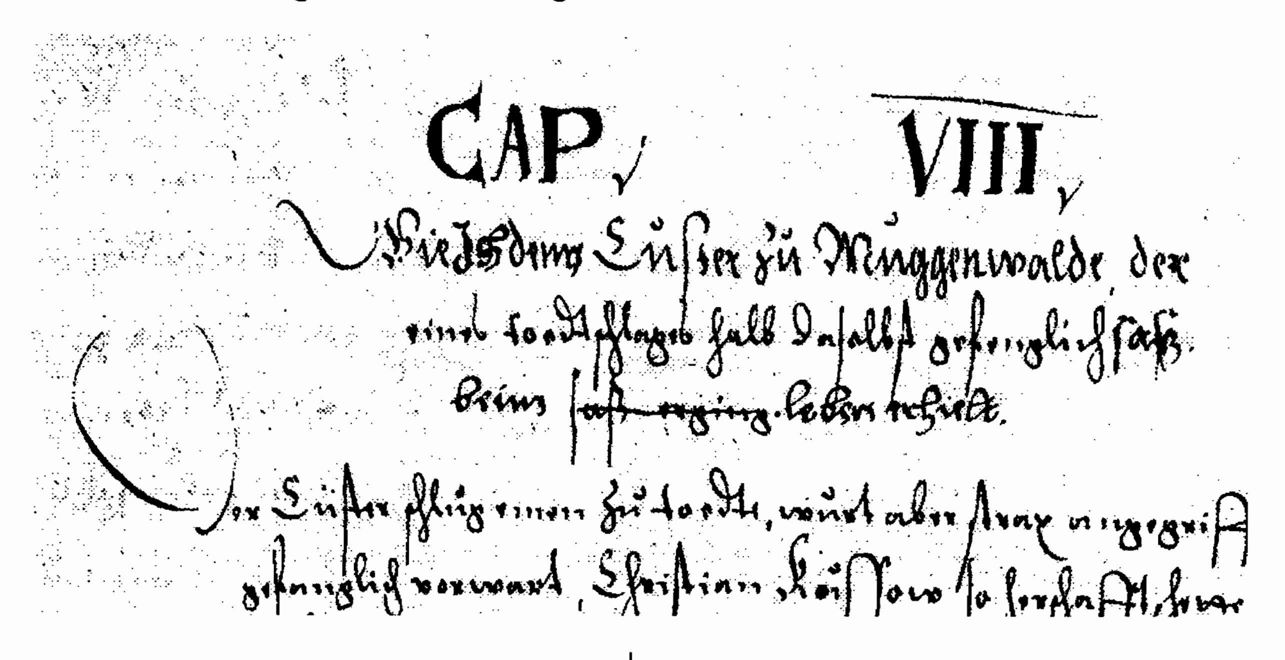
[3] Pannenberg, Anthropologie, 214f.

[4] Eine „Auto“-Biographie wird - streng genommen - also erst zu einer solchen durch diese Erweiterung des „ἐγώ“ zu einem „αὐτός“. Von Autobiographie kann man damit eigentlich auch erst dann reden, wenn die Schrift über den Charakter einer reinen chronologischen Lebensbeschreibung hinausreicht.
In weiterer Folge ergibt sich damit auch eine Differenzierung in der Einordnung der Autobiographie: Gehört eine Autobiographie, in der sich der Verfasser als „ἐγώ“ definiert, eher in die Reihe der referierenden Geschichtszeugnisse, so ist eine Autobiographie, deren Verfasser sich selbst als „αὐτός“ wahrnimmt, ein Werk der pragmatischen Geschichtsschreibung. Will ein Verfasser - wie Sastrow - Zeitgeschichte schreiben, so weisen manche Charaktermerkmale sogar bereits in die genetische Geschichtsschreibung.

[5] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 80ff.

gewissen Sinne eine Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins."[1] Die Ausbildung einer Identität ist ein „Nebenprodukt der Erzählung" (K. Gergen)[2].

Auf den reflektierenden Charakter gerade auch schon des Titels der Sastrow'schen Autobiographie - seines „Ego-Dokuments" - wurde bereits mehrfach hingewiesen; es geht Sastrow um *„sein gantzes leben"*, das *„von ihm selbst beschribenn"* wird. In der Handschrift wird der Ich-Bezug sehr deutlich; v.a. am Anfang des Zweiten Teiles gibt es mehrere Kapitel, die in der Zusammenfassung am Kapitelbeginn alle mit „Ich" beginnen. Eine durch die zweite Hand - wohl Sastrow selbst - durchgeführte Korrektur einer Kapitelzusammenfassung dokumentiert den angestrebten Ich-Bezug:


CAP. VIII.

ursprüngliche Fassung *III. Tl./2. Buch/Kap. VIII; HS 158, Bl. 16^r [neu: 17^r]*	endgültige Fassung *III. Tl./2. Buch/Kap. VIII; HS 158, Bl. 16^r [neu: 17^r] = [Mohnike] III, 32*
Wie es dem Custer zu Muggenwalde, der eines toedtschlages halb daselbst gefenglich saß erging.	Wie Ich den Custer zu Muggenwalde, der eines toedtschlages halb daselbst gefenglich saß, beim leben erhielt.

Allein schon die Verschriftlichung seiner Lebensgeschichte und -erlebnisse setzt dabei einen bewußten Erkenntnisakt und Schritt in der Bewußtwerdung des eigenen „αὐτός" voraus. Denn das Erkennen bewältigt „die psycho-physische Transzendenz, die zwischen dem materiellen Objekt und dem immateriellen seelischen Erlebnis desselben besteht".[3] Die Werke Huttens zeigen überdies, wie gerade das „Ich" stilisiert werden kann und damit unabhängig vom

---

[1] Misch, Geschichte der Autobiographie I/1, 11.

Die Arbeit folgt Misch aber nicht im Ansatz, daß die Entwicklung des Selbstbewußtseins ihren Höhepunkt bei Augustinus gefunden hat.

[2] Gergen, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein, 188

[3] Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 27

„realen" Hintergrund Wirklichkeit gewinnt. „Indem er [scl. Hutten] als Handelnder in einem Kunstwerk auftritt, gewinnt er für sich die Popularität, die ihn zu einem der einflußreichsten Gestalten seiner Epoche machte."[1]

Im „kombinatorischen, konstruktiven und spekulativen Aspekt liegt geradezu das wesentliche Merkmal des abstrakten Denkens, über die bloß anschauliche, konkrete Vorstellung hinaus".[2] Bei solchem denkerisch abstrakten Akt der Selbsterkenntnis entsteht aber auch zwangsläufig ein Nähe-Distanz-Problem, eine Pendelbewegung zwischen den sich gegenseitig relativierenden Gegensätzen „ταυτόν, identitas, Selbigkeit/Identität" und „ἕτερον, differentia, Verschiedenheit".[3] Das im Mittelpunkt stehende „αὐτός" wird auch zum relativierenden Moment, die äußeren Geschehnisse verlieren ihre Eigenwirklichkeit und ihren Eigenwert. „Das gefährliche an dieser Fähigkeit zur abstrakten Reproduktion der Wirklichkeit liegt nun darin, daß sie leicht den primären Charakter des konkreten Erlebens vergessen läßt, das die apriorischen und absoluten Elemente des Erkennens und Bewertens enthält, und das Bewußtsein dazu verführt, über die eigentliche, authentische Abstraktion hinaus in willkürliche Konstruktion, Spekulation und Fiktion zu verfallen."[4] In dieser Tendenz liegt auch nun die Fraglichkeit der „Ego-Dokumente" als historische Quelle. Gerade der interessante Aspekt, nämlich die Reflexion der Erlebnisse und Erfahrungen, wird zur Gefahr. „Die solcherweise künstlich geschaffenen Erkenntnis- und Wertinhalte werden dann vom menschlichen Geist [...] nur allzu gerne absolut gesetzt, was zur allmählichen Durchdringung der wahren Erkenntnis und zur Verfälschung der echten Werte durch relative Phantasieprodukte führt."[5] Eine ausgeprägte Quellenkritik muß die Folge sein, in der systematisch zwischen den berichteten Geschehnissen einerseits und den Prägungen des Autobiographen durch seine Zeit - sowie jeweils deren Reflexion - unterschieden werden muß.[6]

Über die denkerische Bewältigung der Lebensereignisse rund um das eigene „ἐγώ" entsteht erst bewußtes „Selbst"verständnis, eine „Ich-Identität", also - nach der Definition Erik Eriksons - „das angesammelte Vertrauen darauf, daß der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität (also das Ich im Sinne der Psychologie) aufrecht zu erhalten".[7] Identität umfaßt demnach den Außen- wie den Innenbereich des „ἐγώ" / „αὐτός"; ... was wiederum an den Titel der Sastrow'schen Autobiographie erinnert. Nach Bruno Bettelheim sind verschiedene Faktoren für die Ausbildung einer Identität wichtig: Körper-Kleidung, Zeitordnung,

---

[1] Treu, Nachwort zu Hutten, Die Schule des Tyrannen, 296-316, 303

[2] Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 53

[3] Vgl. dazu Gloy, Identität

[4] Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 53f.
Der Theologe Pannenberg, Was ist der Mensch?, 41 kann sagen: „Jeder ist Mittelpunkt seiner Welt; darum ist das Jetzt und Hier für jeden ein anderes. Solche Ichbezogenheit steht offenbar nicht in selbstverständlicher Harmonie mit der Weltoffenheit des Menschen. Im Gegenteil."

[5] Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 54

[6] In der Einleitung wurde der Vorschlag gemacht, zwischen der Autobiographie als „expliziter Quelle" und als „impliziter Quelle" zu unterscheiden. Diese Unterscheidung findet sich hier wieder grundgelegt; sie durchzieht inhaltlich die gesamte vorliegende Arbeit.

[7] Erikson, Identität und Lebenszyklus, 107

Gewohnheiten, der sozialökonomische Status, die Sprache / die Anrede, die Familie / Angehörige, Bildung, Wertbindung / Religion, Selbstachtungsgefühl, Hoffnungen und Träume / Wünsche.[1] Jedes Element spielt für die Ausbildung einer „αὐτός"-Identität eine entscheidende Rolle, das Fehlen oder bewußte Zerstören eines Bereiches kann auch die Ich-Identität zerstören.[2]

Begründet der denkerische Umgang mit dem eigenen „ἐγώ" die Identität,[3] dann setzt ein solcher (Selbst-) Erkenntnisakt durch eine Selbstbiographie ein ganz bestimmtes Menschen- und Weltbild voraus. Beides erfuhr an der Wendeepoche zwischen Mittelalter und Neuzeit einige Wandlungen. Gerade, was die Entwicklung eines neuen Menschenbildes anlangt, hat der Humanismus und die Reformation wesentliches beigetragen. War im Mittelalter der Mensch über den rein gesellschaftlichen Bereich hinaus ständisch bestimmt,[4] so kam nun aus theologischen Einsichten eine neue Sichtweise in den Blick, die für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung ist.

Der Mensch im Gegenüber

Der Mensch ist „Akteur der Geschichte" (R. van Dülmen)[5], aber er ist auch geprägt von Geschichte;[6] und er ist selber Geschichte - „der Mensch als Geschichte" (W. Pannenberg)[7]. Der Mensch lebt prinzipiell in Coram-Relationen: die Lebensgeschichte des einzelnen vollzieht sich nicht in künstlicher Abgeschlossenheit, sondern befindet sich in Interaktion mit der Sozietät, ist ganz und gar verflochten in die Geschichte anderer Menschen und in die Erfahrung verschiedener Gegenüber, die den Menschen erst seine Individualität ausprägen lassen.[8] Auf

---

[1] Nach: Bastian, Seelsorge in Extremsituationen, 53f.
Die Aufzählung erinnert wieder an die Auflistungen aus der Historischen Anthropologie; sie finden sich folgerichtig hier wieder.

[2] Bastian, Seelsorge in Extremsituationen, 54 führt ein tragisches Beispiel unseres Jahrhunderts an: „Wer ins Konzentrationslager kommt, wird zuerst des Namens gewaltsam beraubt. Er erhält eine Nummer. Der Körper ist, wenn die Lagergrenze überschritten wurde, vogelfrei, jedem Zugriff der Gewalt ausgeliefert. Rechtliche Schutzzonen existieren nicht mehr. Die bürgerliche Kleidung wird weggenommen und durch eine kollektivierende Sträflingskluft ersetzt. Auch die schützende Raumstruktur - die ‚dritte Haut' des Menschen - wird demoliert und deformiert. Gruppenzugehörigkeiten werden uninteressant. Verwandtschaften existieren nicht mehr. Freundschaften, Kameradschaften / Bindungen jeder Art sind unerwünscht und verboten. Berufliche Positionen sind weggeräumt; und Überzeugungen werden so aus ihren symbolischen Verankerungen gerissen, daß sie für das Zusammengehörigkeitsgefühl keine Rolle mehr spielen."

[3] Zur gegenwärtigen Diskussion um den Begriff „Identität" vgl. u.v.a. P. Wagner, Fest-Stellungen; Straub, Personale und kollektive Identität

[4] Vgl. u.v.a. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 68ff.

[5] van Dülmen, Histor. Anthropologie, 32

[6] Vgl. van Dülmen, Histor. Anthropologie, 33: „Die Geschichte wird als von Menschen gemachtes Werk betrachtet, wie umgekehrt der Mensch als durch die Geschichte geprägtes Wesen definiert wird."

[7] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 95

[8] Vgl. Pannenberg, Was ist der Mensch?, 98ff.; ders., Person, v.a. 232f.; A. Peters, Der Mensch, 187ff.

die große Bedeutung der Dimension der Beziehung auf die Ausprägung einer Individualität als Voraussetzung von Ego-Dokumenten hat auch Gabriele Jancke aufmerksam gemacht. Sie fordert, daß der Begriff Individualität „in Verbindung mit dieser Beziehungsdimension neu formuliert“ werden muß. „Dabei wäre im einzelnen nach der Darstellung von Handlungsspielräumen, Entscheidungen, Verantwortlichkeiten und nach Konzepten für die Machtverteilung in Beziehungen zu fragen“.[1]

Basale Handlungskompetenz, Interaktionskompetenz
Fundamentale Gedächtnis- und Erinnerungsfunktionen
Sprachkompetenz
»Ich«/»Welt«-Differenzierung, »Wir«-Begriff
Verfügbarkeit des Begriffs »Erfahrung«
Verfügbarkeit des Begriffs »kollektive Geschichte«
Kognitive Kompetenz (Piaget)
Zeitbegriff (Piaget und andere)
Attributionsfähigkeit (Heider und andere)
Relationierungs- und Erklärungskompetenzen
Empathie
Soziale Perspektivenübernahme (Mead, Flavell und andere)
Moralische Urteilsfähigkeit (Piaget, Kohlberg)
Narrative Kompetenz (Bruner, Mandler und andere)
Selbstdistanzierung, Selbstreflexivität
Historisch-narrative Kompetenz

↓

Geschichtsbewußtsein
Geschichtsdenken, historische Vernunft

↑

HISTORISCHE SINNBILDUNG:
GESCHICHTE ALS SYMBOLISCHES KONSTRUKT

↓

Latente Dimensionen historischer Sinnbildung und geschichtlich vermittelter Handlungen

Sozial-kollektives Unbewußtes
Sprache, Weltbilder, Lebensformen, Perspektiven, Interessen
(diverse Handlungs-, Sozial- und Kulturwissenschaften)

Individuelles Unbewußtes
Biographie, aktuelle Situation
(Psychoanalyse als Subjektwissenschaft)

Straub: Begriffsstruktur zur systematischen Entfaltung einer psychologischen Theorie historischer Sinnbildung

In der modernen Identitätsphilosophie bzw. -psychologie versteht man unter „personaler Identität“ eine Identität der leiblich-geistigen Person über die Zeit hinweg sowie in Auseinandersetzung mit der Gesellschaft. Die soziologische Theorie sucht nach einem Ausgleich zwischen individueller und sozialer (Gruppen-) Identität. Vgl. Gloy, Identität

[1] Jancke, Autobiographische Texte, 106; vgl. von Greyerz, Spuren eines vormodernen Individualismus, 136f.

Der Mensch befindet sich in verschiedener Weise vor einem Gegenüber. Das ist für seine „αὐτός"-Erkenntnis nicht unwichtig; beiden bedingt sich gegenseitig. Mit dem Erkennen der Umwelt und eines Gegenübers seitens eines Subjekts „ist ipso facto das subjektive Bewußtsein des letzteren gegeben, das sich dem Objekte gegenüber als lebendiges Ich erlebt".[1] Die verschiedenen Themenfelder, wie sie die Historische Anthropologie kennt,[2] finden hier ihren Platz. Diesen Überlegungen reichen bereits tief in den Bereich des Gegenübers von Individualität und Kollektivität, wobei „Gegenüber" kein feindliches Gegenüber meint.

In diesem Zusammenhang kann die - in ganz anderer Zeit und an anderem Ort entstandene - Personale Philosophie Martin Bubers wertvolle Einsichten liefern;[3] er arbeitet in seiner Ich-Du-Philosophie auf, daß das „Ich" zur Ausbildung einer Identität ein „Du" braucht, das „Ich" sich im „Du" entdeckt: „Der Mensch wird am Du zum Ich."[4] Die Philosophie Martin Bubers macht auf die Bedeutung des Gegenübers für die Erkenntnis und die Einordnung des Ich und seiner Situation aufmerksam,[5] wobei die Begegnung das Wichtige ist. Denn „Erkenntnis" als Schritt zur Bewältigung „[erschließt sich] im Schauen eines Gegenüber [...] dem Erkennenden das Wesen. Er wird, was er gegenwärtiglich geschaut hat, wohl als Gegenstand fassen, mit Gegenständen vergleichen, in Gegenstandsreihen einordnen, gegenständlich beschrieben und zergliedern müssen; nur als Es kann es in den Bestand der Erkenntnis eingehen."[6]

In der Entdeckung des „Ich" im „Du" öffnet sich für den Menschen nach Buber selbst die Transzendenz; der Mensch muß „mit seinem ganzen Wesen" allerdings in die Beziehung eintreten, nicht halbherzig, er muß sich vollständig öffnen. Die höchste aller Ich-Du-Beziehungen ist nach Buber die mit Gott: „Denn wer das Wort Gott spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht, in welchem Wahn immer er befangen sei, das wahre Du seines Lebens an, das von keinem anderen eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle anderen einschließt."[7] Die Individualität, das „αὐτός" ist in der Kollektivität

---

[1] Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 27

[2] Vgl. u.a. Dressel, Histor. Anthropologie, 71ff.

[3] Zur Kritik an Buber vgl. u.a. Pannenberg, Anthropologie, 175ff.

[4] Buber, Ich und Du, 37

[5] „Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare.
Wenn Du gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaars Ich-Du mitgesprochen.
Wenn Es gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaars Ich-Es mitgesprochen." (Buber, Ich und Du, 9)
Denn: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es.
Wenn ein Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden." (Buber, Ich und Du, 10)

[6] Buber, Ich und Du, 50f.
„Die erlebten Beziehungen sind Realisierungen des eingeborenen Du am begegnenden; [...]." Und: „Der Zweck der Beziehung ist ihr eigenes Wesen, das ist: die Berührung des Du. Denn durch die Berührung jedes Du rührt ein Hauch des ewigen Lebens uns an."(Buber, Ich und Du, 76)

[7] Buber, Ich und Du, 92
Aber zu dem oben Gesagten etwas einschränkend: „Die Gottesbegegnung widerfährt dem Menschen nicht, auf daß er sich mit Gott befasse, sondern auf daß er en Sinn der Welt bewähre. Alle Offenbarung ist Berufung und Sendung. Aber wieder und wieder vollzieht der Mensch statt der Verwirklichung eine Rückbiegung auf den Offenbarenden; er will sich statt mit der Welt mit Gott befassen. Nur steht ihm nun, dem Rückgebogenen, kein

eingebettet; beide Bereiche korrelieren und prägen sich gegenseitig.[1] Eine Differenzierung des kollektiven Bewußtseins geschieht bspw. durch die ständische Struktur der Gesellschaft. Träger eines kollektiven Bewußtseins kann immer nur das Individuum sein! Die Prägungen des Individuums durch das Kollektiv können dabei bewußt - reflektiert - wie auch unbewußt sein.

W. Röpke bezeichnet die Neuzeit (worunter er die Zeit bis zum 19. Jahrhundert versteht) als das eigentliche Zeitalter des Individualismus. Dieser habe eine doppelte Wurzel in der Renaissance, die ihn als Freiheit der Triebe auffaßte, und in der Reformation, die in ihm eine Bindung durch den Glauben erblickte, wobei Luther eine mehr passive Bindung im Sinne von Gehorsam, Calvin dagegen die aktive Selbstdisziplin und persönliche Leistung im Auge hatte.[2] - Moderne Erforschung der Ego-Dokumente findet das Schwergewicht ihres Interesses in der frühneuzeitlichen Epoche, als sich eine Individualität herauszubilden begann; „In einer solchen historischen Konstellation bedarf es besonderer Bemühungen, die unscheinbarsten Äußerungen individueller Wahrnehmung festzuhalten.“[3] - Das gilt auch für die Autobiographie Sastrows.

Aus kulturpsychologischer Sicht hat das Christentum über seine reformierte Auffassung hinaus eine besondere Bedeutung für den Individualismus.[4] - Ein weiterer wichtiger Schritt zur Befreiung des mittelalterlichen Menschen geschah, als Luther das scholastische Bußverständnis in seiner Rechtfertigungslehre durch das mythische Erlebnis der inneren Lossprechung allein durch den Glauben („sola fidei“) ersetzte. „Die damit verbundene Entfesselung der geistigen Gestaltungskraft ermöglichte den Aufstieg der abstrakten Wissenschaft, traf aber damit zugleich den (konkreten) Glauben selbst.“[5]

• Ein Gegenüber erlebt der Mensch nun - durch die Gedanken der Reformation geschärft - selbst in Gott. Martin Buber postuliert: „In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen

Du mehr gegenüber, er kann nichts anderes als ein Gott-Es in die Dinglichkeit einstellen, von Gott als von einem Es zu wissen glauben und von ihm zu reden.“ (Buber, Ich und Du, 136).

1 Vgl. Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 42ff.

2 Nach: Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 181

3 Schulze, Ego-Dokumente, 28

4 Vgl. Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 67, wo ausgeführt wird: „Indem sie [scl. die christliche Religion] das individuelle menschliche Wollen berücksichtigt, verlegt sie das Schwergewicht des religiösen Erlebens von apriorischen, absoluten und abstrakten Wahrheiten und Werten, die nur wenigen Auserwählten intuitiv zugänglich sind und daher von der religiösen Gemeinschaft in allgemeingültige Formeln und kollektiven Institutionen überliefert und autoritär verkündet werden müssen, auf das relative Bewußtsein des Individuums und sein konkretes Verhalten in der Wirklichkeit des Alltagslebens. Nur der einzelne Mensch ist konkreter Träger jenes psychophysischen Willens, der allein imstande ist, in der Welt praktische Wirkungen im Sinne der Wahrheit und der Werte zu erzielen. [...] Das Christentum ist die Religion, die vor allem an das tätige individuelle Bewußtsein des Menschen anknüpft und darin nicht nur die Möglichkeit, sondern damit zugleich auch die Verpflichtung zur individuellen Verwirklichung ethisch-kultureller Gebote erblickt. Die christliche Lehre verpflanzt also das ethische Gebot direkt in das individuelle Bewußtsein und erhebt dieses zur autonomen inneren Instanz und zum konkreten Leitmotiv des menschlichen Verhaltens. Damit nun aber das christlich-ethische Gewissen im Bewußtsein des Menschen nicht nur subjektive und relative, sondern objektive und absolute Geltung erlange, ist es unerläßlich, daß es sich auf einen unbedingten Glauben an den göttlichen Charakter der christlichen Verkündigung stützen könne. Mit anderen Worten: Der Glaube ist es, der dem christlichen Gewissen allein seinen Rang und seine absolute Geltung zu sichern vermag.“

5 Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 211f.

von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise."[1] Historisch drückt es Eveline List aus: Im Protestantismus werden Muttergottes und Heilige nicht als Vermittler verwendet. „Statt dessen steht der Protestant [...] allein vor seinem Gott in unausweichlicher Konfrontation mit sich selbst."[2] - Damit provoziert das Gegenüber „Gott" auch die Erkenntnis des „Ich" im Sinne eines Gegenüber! Es ist deshalb Luther, den man als (Wieder-)Entdecker der „personalistischen Religion"[3] betrachtet. Das lutherische Verständnis des Allgemeinen Priestertums verfestigte die Ansicht, daß der Mensch direkt und unmittelbar vor Gott stehend betrachtet wird[4] und nicht - wie in der katholischen Theologie - nur über den Priester mittelbar; Göttliches und Menschliches darf dabei keinesfalls vermischt werden.[5] Man sah sich hineingenommen in die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen.[6] Der Allmacht Gottes steht der verantwortliche Mensch gegenüber; Gott hat dem Menschen das weltliche Regiment überlassen.[7] Für Luther folgt daraus: Der Mensch soll die Mittel dieser Welt gebrauchen, sonst würde er Gott versuchen.[8] Dennoch bleibt Gott der Lenker der Geschichte.[9]

Damit tritt der Mensch aber auch in eine neue Geschichtlichkeit: „Weil Gott die Geschichte auf verborgene Weise regiert und der Mensch nicht darnach forschen kann und soll, muß er

---

1 Buber, Ich und Du, 13
Und: „Das Du begegnet mir von Gnaden - durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber daß ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat.
Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem. [...] Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du.

Alles wirkliche Leben ist Begegnung." (Buber, Ich und Du, 18)

2 List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 42

3 Köhler, Dogmengeschichte II, 438

4 Vgl. u.v.a. Ernst Ullmann, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 17-23, 18
Bereits vor Luther wurde der Gedanke, daß der Mensch direkt - ohne kirchlicher Mittelung - vor Gott stehe, manifest, z.B. in Albrecht Dürers 1509 entstandenem Kupferstich „Schmerzensmann", wo das aus der Seitenwunde spritzende Blut Christi direkt die andächtigen Maria und Johannes trifft. Vgl. Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 105: B40. Ganz ähnlich auch: Peter Roddelstet genannt Gottlandt, Gesetz und Gnade (1552), in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 402: F36.1

5 Vgl. u.a. Krumwiede, Glaube und Geschichte, 95ff.

6 In der Reformation werden dann oft Zeitgenossen direkt unter dem Kreuz dargestellt, wo sie die Rolle der Jüngerinnen und Jünger einnehmen; das hat sicherlich einerseits den - antirömischen - Charakter einer Apologetik und Betonens der Rechtgläubigkeit, andererseits drücken solche Darstellungen auch das frömmigkeitliche Selbstverständnis der Reformatoren aus. Vgl. u.a. Georg Lemberger, Epitaph mit Kreuzigung (Schmidburg-Epitaph) (1522), in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 324 u. 364: E57 oder auch Jacob Lucius, Die Taufe Christi (1560) mit Luther und der Familie des Kurfürsten Johann Friedrich, im Hintergrund die Ansicht von Wittenberg, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 19

7 Vgl. Luther, In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius; WA XL/1, 293

8 Vgl. Luther, Genesisvorlesung; WA XLIII, 605

9 Vgl. Köhler, Dogmengeschichte II, 147ff.

handeln, als ob es keinen Gott gäbe."[1] Trotzdem fühlt er sich von Gott „sola gratia" und im Glauben („sola fidei") angenommen. - Auch wenn Luther selbst sich nicht vom einem mittelalterlich ständischem Denken löste, so bekommt dennoch der Mensch eine neue Verantwortlichkeit in der Welt und für die Welt. Diese Geschichtlichkeit ist individualistisch und pluralistisch, wie man auch an der Beziehung des Menschen zu Gott - der Frömmigkeit oder Spiritualität - erkennen mag. Der Begriff „Spiritualität" „deckt die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft ebenso ab wie die zwischen partikularer Verwirklichung und Ganzheitlichkeit. Er kann - anthropologisch - eine Geisteshaltung und - theologisch - die Geistgewirktheit solcher Geisteshaltung bezeichnen. Er gibt die Pluriformität einer Vielfalt von Spiritualitäten ebenso Raum wie dem Gedanken einer umfassenden ökumenischen Spiritualität."[2]

Gleichzeitig stellte sich die Frage danach, wie der Mensch - auch durch die Reformation gut mittelalterlich als Sünder verstanden - vor Gott bestehen kann; die Frage nach der Rechtfertigung (iustificatio) wird entscheidend. - Gott wird dabei nicht als personhaft verstanden, sondern bleibt als „deus absconditus" immer in unüberbrückbarer Instanz zum Menschen.[3] „Eine direkte Erkenntnis, ein Schauen von Gottes Angesicht ist uns verwehrt. Die Umhüllung muß sich aber in der sichtbaren Sphäre bewegen, denn sonst würden wir von Gott nichts erkennen, da wir an diese Sphäre gebunden sind. Es muß also Gott in visibilibus stecken. Oder auch in humanitate, in Menschlichem, und Luther spitzt [...] diese humanitas auf die Passion Christi paradox zu."[4]

Zu einer Kontroverse zwischen Luther und dem ersten Humanisten der Zeit, Erasmus von Rotterdam, kam es über die Frage des freien Willens;[5] also bezeichnenderweise im Bereich der Anthropologie. 1524 war das „Gespräch über den freien Willen" (De libero arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ sive collatio) des Erasmus erschienen, mit dem dieser sich öffentlich gegen eine Aussage von Luthers Theologie, nämlich gegen seine Auffassung vom Menschen, wandte. Es ging dabei in erster Linie um die Einschätzung der menschlichen Taten. Geschichtlich fiel die Auseinandersetzung in die Phase der Wiederannäherung des Erasmus an Rom und der weiteren (und endgültigen) Entfremdung Luthers von Rom. Erasmus ging in seinen Überlegungen davon aus, „es gibt irgendeine Kraft des freien Willens",[6] wobei sich der Frage des freien Willens allein auf den Bereich des Glaubens und der Ethik bezog; und nicht um



A. Dürer, Erasmus von Rotterdam

---

[1] Krumwiede, Glaube und Geschichte, 55f., der ebd. weiter ausführt: „Die positive Beziehung aber ist dadurch nicht aufgehoben, denn Gott ist es ja, der hinter allen Kreaturen als Geber steht."

[2] Barth, Spiritualität, 14f.

[3] Vgl. Köhler, Dogmengeschichte I, 359ff.

[4] Köhler, Dogmengeschichte I, 363

[5] Vgl. dazu: Brecht, Martin Luther II, 210-234; Oberman, Luther, 226ff.; Aland, Reformation Martin Luthers,106ff.; Köhler, Dogmengeschichte II, 159ff.; Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 278ff.

[6] Zit. nach: Brecht, Martin Luther II, 217

existentiale philosophische Fragen. Für Erasmus war der freie Wille „die Kraft, durch die sich der Mensch dem zuwenden oder davon abwenden kann, was zum ewigen Heil führt“.[1]

Sachlich kam es Erasmus darauf an, daß der Fromme von sich aus nach dem Besseren strebt, sich von der Sünde abkehrt und nach der Barmherzigkeit trachtet. Für Luther geschah demgegenüber alles aus Notwendigkeit und nicht aus freiem Willen, der gar nicht existiere; damit nahm man dem Volk jede Motivation zu ethischem Handeln.[2] Theologisch spiegelt sich in der Frage um den freien Wille die Frage der (katholischen) Werkgerechtigkeit und der (evangelischen) Gnadenlehre. Bei vielen lutherischen Theologen - auch bei Bugenhagen, dem Reformator Stralsunds -[3] war die Diatribe des Erasmus auf Widerspruch gestoßen. Nichtsdestotrotz war Erasmus ein Idol seiner Zeit, dessen Ideen prägend waren. Sastrow besuchte sehr bewußt sein Denkmal in Basel.[4]

Luther antwortet auf die Diatribe mit seiner Ende 1525 erschienenen Schrift „De servo arbitrio“; der Titel stammt aus einer Formulierung Augustins und bedeutet „Vom geknechteten Willen“, woraus bereits die Ablehnung der Argumente der Diatribe deutlich wird. Gegen einen freien Willen führte Luther an, daß die Bibel klar verständlich sei, sieht man einmal von Verstehensschwierigkeiten ab. Damit ist aber der Weg Gottes mit den Menschen - und der Weg des Menschen unter Gottes Herrschaft - nicht mehr frei wählbar, sondern vorgezeichnet. Luther vergleicht in seiner Schrift den freien Willen mit einem Reittier, das entweder von Gott oder vom Teufel geritten wird, und beide streiten um seinen Besitz.[5] Damit eröffnet sich aber eine Verbindung zur Frage, was Gott und was der Mensch zum Heil leistet; oder anders formuliert: die Frage nach der Prädestination. Luther kommt zu der gewagten und - wie er später selbst eingesteht - nicht glücklichen Behauptung, von Gottes Wille her geschehe alles notwendig und unveränderlich, womit Gott selbst unter einem Zwang zu stehen scheint.[6] Daraus folgt aber eine Ohnmacht des Menschen in seinem Tun und Leben.

Moderne (evangelische) theologische Anthropologie spricht von einer „Weltoffenheit“ des Menschen. Die Ausrichtung der vorliegenden Arbeit auf das religiöse Themenfeld und die indirekte Voraussetzung, den Menschen seinem Wesen nach als homo religiosus zu sehen, mag zunächst im Gegensatz zu diesem Begriff der „Weltoffenheit“ stehen. Aber „gerade die

[1] Zit. nach: Brecht, Martin Luther II, 218

[2] Vgl. Brecht, Martin Luther II, 217

[3] Vgl. Brecht, Martin Luther II, 220

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 614

[5] Vgl. Brecht, Martin Luther II, 225

[6] Vgl. Brecht, Martin Luther II, 224, wo es weiter heißt: „Luther kam es eigentlich darauf an, die Unabhängigkeit des göttlichen vom menschlichen Willen zu erweisen. An dem Problem von Gottes Unveränderlichkeit und geschichtlicher Freiheit hatte die Theologie schon lange mit scharfsinnigen Distinktionen herumlaboriert, ohne zu befriedigenden Lösungen zu kommen. Die Tatsache der schicksalhaften Vorherbestimmung war sowohl der Erfahrung als auch den antiken Dichtern bekannt. Von der göttlichen Vorherbestimmung hing nicht zuletzt die Verläßlichkeit von Gottes Verheißungen ab, in denen der höchste Trost der Christen bestand.“

Verbundenheit mit Gott (weist) den Menschen wieder in die Welt hinein".[1] Die Reformation förderte dabei gerade aus theologischen Gründen - des unmittelbaren Gegenübers des Menschen zu Gott - das Private: „Konsequenterweise hatte die protestantische Gemeinde keine vergleichbare Bedeutung, wie wir sie aus dem vielfältigen katholischen Kirchenleben kennen. Der wichtigste Teil der Religiosität fand in Zurückgezogenheit statt: Allein, im Haus, in der Familie. [...] Die Bibel und der Katechismus waren das nötige Rüstzeug."[2] - Im protestantischen Bereich wurden die sozialen Funktionen der Pfarrgemeinden durch die politischen Gemeinden wahrgenommen, wie man sehr deutlich an den Schilderungen Sastrows über die Reformation in Stralsund ablesen kann.

• Ein Gegenüber erfuhr (und erfährt) der Mensch durch seine Individualisierung zunächst auch in der Gesellschaft.[3] Die Sastrow'sche Autobiographie stellt das „ἐγώ" / „αὐτός" in die Geschehnisse der Zeit. Geschehnisse der Zeit sind dann als „Geschichte" im eigentlichen Sinne zu werten, wenn sie „für die allgemeinen Verhältnisse, in denen die Menschheit gelebt hat und lebt, von Bedeutung geworden sind".[4] Identität steht zwischen „Autonomie" und „Herrschaft"; die Geschichte als Rahmenbedingung des Lebens drückt dem Leben des Individuums z.T. unumgänglich ihren Stempel auf; wo hingegen auch der Mensch Geschichte (mit-) gestaltet. In diesem Sinne hat Identitätsbildung immer auch mit „Herrschaft" zu tun.[5] Indem sich Sastrow sehr bewußt als Teil seiner Zeit (-geschichte) erlebt, findet dieser Gedanke - bei Sastrow unausgesprochen - auch seinen Ausdruck.

Eine Spannung tut sich damit aber auf: denn „das höchste Gut" ist eine „Bestimmung, welche den Menschen überhaupt betrifft und welche mich als Individuum deswegen angeht, weil ich ein Mensch bin".[6] Wenn eine Autobiographie also den Gang zum Historischen macht, dann entfernt sie sich damit gleichzeitig vom „höchsten Gut", denn dadurch ist bereits „die Verdrängung der eigentlichen Problems geschehen, denn die Reduktion auf das Allgemeine ist ja bereits das Abgehen vom eigentlichen Thema des Ausbleibens des höchsten Gutes, welches - so allgemein es ist - seinen Ort doch stets in den Individuen hat".[7] In eigentümlicher Weise verbindet die reformatorische Theologie die Gesellschaft mit Gott, also das Gegenüber der gesellschaftlichen Dimension mit der Religion, denn nach Luther befindet sich der Mensch im Kampffeld zwischen Gott und Widergott im Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre; der Mensch ist in die Weltgestaltung gerufen.[8]

---

[1] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 13, der fortfährt: „Das ist jedenfalls die Meinung des biblischen Gedankens der Gottesebenbildlichkeit des Menschen: Die Bestimmung des Menschen zu Gott zeigt sich in seiner Herrschaft über die Welt, als Repräsentant der Weltherrschaft Gottes."

[2] List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 26

[3] Vgl. Straub, Personale und kollektive Identität, v.a. 96ff.; Pannenberg, v.a. Kap. 7. Person in Gesellschaft und Kap. 9. Der Gesellschaftsprozeß, in: ders., Was ist der Mensch?, 58ff. u. 77ff.

[4] Klein, Geschichtsphilosophie, 56

[5] Vgl. P. Wagner, Fest-Stellungen, 61ff., v.a. 66

[6] Klein, Geschichtsphilosophie, 57

[7] Klein, Geschichtsphilosophie, 57

[8] Vgl. u.v.a. A. Peters, Der Mensch, 52ff.

Die Diskrepanz zwischen dem - um in der geschichtsphilosophischen Sprache zu bleiben - „höchsten Gut" und dem Historischen - dem „Allgemeinen" - hat über lange Zeit zu massiven Vorbehalten von ereignis- wie von sozialgeschichtlicher Seite gegen das „Subjektive" und „Singuläre" solcher Quellen geführt. Aber: „Die Überwindung des [...] historischen Vorbehaltes gegenüber dem ‚individuellen' Standpunkt von Selbstzeugnissen gehört zu den speziellen Bemühungen der Geschichtswissenschaft in den letzten Jahren [...]."[1] Der Mensch zwischen Kollektiv und Individualität ist kulturgeprägt und kulturbildend.[2] Zunehmend versteht die Geschichtswissenschaft Quellen als Teil eines „kollektiven" Gedächtnisses, das umweltbedingten Mechanismus unterliegt und in dem meist „nicht zufällig ist, was vergessen und was behalten, also erinnert wird".[3] Damit verliert aber die Differenzierung zwischen „objektiver", historischer „Wahrheit" und (rein) subjektivem Erleben ihre Wirksamkeit und Bedeutung. Der anthropologische Ansatz eröffnet hier eine neue Dimension historischer Einsicht in individualgeschichtlichen, gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen.[4]

• In gewissem Sinne tritt der Mensch auch in ein Gegenüber zu sich selbst. In den allermeisten Konzepten moderner Anthropologie ist die „Entfremdung" bestimmend für das Menschsein: die „Gebrochenheit und Verkehrung der menschlichen Identität", die „Ichsucht und Selbstverfehlung" mit dem, was christliche Theologie - heute mißverständlich - als „Sünde" bezeichnet,[5] „menschliche Natur, Sünde und Freiheit" mit dem Gebrochensein des Menschen, „[...] Tod" und „[...] Bosheit".[6]

Von Bedeutung für die Ausbildung eines Selbstbewußtseins und einer Selbstreflexion ist die Gebrochenheit des Menschen: „Selbstbewußtsein und Selbstreflexion enthalten nicht nur die Unterscheidung zwischen demjenigen, der sich seiner bewußt wird, und demjenigen, als der er sich bewußt wird, sondern auch die Einheit der so unterschiedlichen Seiten."[7] Die Psychologie vertritt die These, daß die Ausbildung einer Identität im Durchleben und Bewältigen von Krisen einhergeht. Der Psychologe Erikson hat das am Leben Luthers sehr deutlich herausgearbeitet.[8] ... Und es ist sicherlich nicht von ungefähr, daß die Lebensbeschreibung Sastrows mit einer Familienkrise einsetzt, und die letzte Phase seines Lebens, der verlorene Vierte Teil, offenbar ebenso als krisengeprägt dargestellt wird. Möglicherweise haben gerade diese Krisenerlebnisse in Stralsund die Ursache oder den Anlaß für die Abfassung der Autobiographie für Sastrow gebildet.

---

[1] Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 5

[2] Vgl. Steiner/Trauner, ... Achtung vor der Kultur ..., 10ff.

[3] Engelbrecht, Autobiographien, 62f.

[4] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 5f.

[5] Vgl. u.a. Pannenberg, Anthropologie, 286ff.

[6] So die Überschriften der Abschnitte des Kapitels „Zentralität und Sünde" in Pannenberg, Anthropologie, 77ff.; vgl. v.a. 80ff.

[7] Pannenberg, Anthropologie, 103

[8] Vgl. Erikson, Young Man Luther, v.a. zusammenfassend 248ff.

• Nicht zuletzt erfährt das „αὐτός“ seine konkreten Prägungen im Zusammenhang mit dem konkret gelebten Leben („βίος“) in einer konkreten Umwelt. „Die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft, die in der Frage nach der Identität des Individuums vorausgesetzt wird, ist ihrerseits schon das Resultat einer bestimmten kulturgeschichtlichen Entwicklung, die das Bewußtsein von der besonderen Würde des Individuums innerhalb der gesellschaftlichen Lebenswelt und als Kriterium ihrer Ordnung hervorgebracht hat.“[1] Diese Überlegungen weisen bereits auf den zweiten Teil des Wortes „Auto-bio-graphie“.

Der Bezug der Autobiographie auf das konkrete Leben - „ὁ βίος“

Der Florentiner Renaissancehistoriker und -politiker Francesco Guicciardini riet seinen Zeitgenossen: „Memento vivere“. Ein neues Lebensgefühl kommt damit zum Ausdruck, das das Leben in den Mittelpunkt des Erlebens stellte. „Der Renaissancemensch verspürte in sich eine grenzenlose Vitalität, ein fast übermenschliches Machtgefühl und die Sicherheit, teilzuhaben an einer herrlich weiten Welt [...].“[2] - Die Reformation verband dies mit dem Erleben des Wirkens Gottes.

Die Autobiographie Sastrows bietet zumindest zwei Bezugsrahmen - die auch der Gliederung für die vorliegende Arbeit zugrunde liegen: (1.) die Reflexion und Berichterstattung über das eigene Leben wie (2.) auch über dessen Rahmen, also seine Zeitgeschichte. Die Betrachtungen zum „Selbst“verständnis des Menschen als Individuum als auch im Rahmen eines Kollektivs ergab eine Bestimmung durch ein natürliches Gleichgewicht von Erkennen, Bewerten und Wollen, Bewußtsein und Unbewußtem sowie von individuellem und kollektivem, subjektivem und objektivem, konkretem und abstraktem Erleben. Hat die Behandlung des „αὐτός“ in erster Linie die Befindlichkeit des Menschen im Blick gehabt, so soll nun das Hauptaugenmerk der Bedeutung seiner Lebensgeschichte („βίος“) gelten. „Alles menschliche Verhalten“ findet moderne Anthropologie „gekennzeichnet durch die Spannung zwischen Weltoffenheit und Ichbezogenheit“.[3] Die Psychologie macht auf den Prozeß auch bei der Ausbildung und Entwicklung der Identität aufmerksam. Im reifen Erwachsenenalter besteht die Entwicklung darin, „Integrität des eigenen Lebens zu erlangen“. Man kann auf das Leben „als etwas schauen, das sich dem Höhepunkt und Ende nähert; die Lebensgeschichte ist nun eine nahezu abgeschlossene Erzählung. Während dieser Phase kann die eigene Lebensgeschichte angenommen (Integrität) oder abgelehnt werden (Verzweiflung)“.[4] - Die Autobiographie ist damit ein Annehmen oder zumindest ein Annehmensprozeß der eigenen Lebensgeschichte, die damit erst zur „eigenen“ Lebensgeschichte wird. „αὐτός“ und „βίος“ verbinden sich. Es findet eine „Selbsthistorisierung“ (Br. Boothe)[5] statt.

---

[1] Pannenberg, Anthropologie, 158f.

[2] Choron, Tod im abendländischen Denken, 102

[3] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 49

[4] Polkingshorne, Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein, 34f.

[5] Boothe, Die Biographie - ein Traum?, 338

„Βίος" bedeutet - nach Gemoll - 1. Leben, Lebenszeit, Lebenswandel, Lebensverhältnisse (nur beim Menschen), 2.a. Lebensunterhalt, Nahrung, Gewerbe, Vermögen, b. Lebensbeschreibung, 3. konkret: die Lebenden. Allein schon dieser kurze Blick zeigt die große Breite des Begriffes „βίος"; alle Teilbereiche des Lebens sind umfaßt und angesprochen. Im vorliegenden Zusammenhang kann „βίος" deshalb wohl mit dem deutschen Wort „Lebensgeschichte" in Zusammenhang gebracht werden, wobei „Lebensgeschichte" dann auch die gesamte angesprochene Breite umfassen muß.

Alles menschliche Leben geschieht grundsätzlich im Kontext von „Zeit, Ewigkeit, Gericht".[1] Es ist überdies auch dadurch gerechtfertigt, „βίος" im Zusammenhang einer Autobiographie als „Lebensgeschichte" zu übersetzten, als Sastrow selbst sein Leben „historisch" i.S. von chronologisch aufarbeitet, was grundsätzlich ein geschichtlich verlaufendes Denken voraussetzt; im Titel heißt es: *„herkommendt"* und dann *„lauff seines gantzen lebendts"*. Sastrow versteht sich selbst als „Geschichte"; in einer Autobiographie sieht sich der Mensch nicht nur in der Geschichte, sondern es wird dem Leser auch „der Mensch als Geschichte"[2] vorgestellt. Dabei ist seine Geschichtlichkeit selber abhängig von der Erfahrung der Geschichte; sie ist erst im Prozeß solcher Erfahrungen ausgebildet worden.[3]

Der Mensch ist mit einem zeitüberbrückenden Bewußtsein ausgezeichnet, das in dem ihm gesetzten Grenzen die Unterschiede der Dinge und Zeiten in der Einheit und Kontinuität der eigenen Gegenwart aufhebt. „Die Kontinuität dieses zeitüberbrückenden Bewußtseins entspringt aus der Antizipation der Zukunft."[4] Zusammenfassend kann gesagt werden - und es ergibt sich ein direkter Bezug zur Autobiographie: „Die Identität des Subjektes ist [...] konstruiert durch einen Prozeß der Identitätsbildung, der die Form einer Geschichte hat, in der die Besonderheiten des eigenen Daseins im Kontext übergreifender Sinnzusammenhänge erfahren und im Medium sprachlicher Artikulation und Kommunikation erfaßt wird."[5] Gleichzeitig aber neigt der Mensch offenbar zur Annahme einer historischen Kausalität.[6] Eine Autobiographie setzt ein solches Denken in einem gewissen Maße voraus; noch dazu, wenn sich die Autobiographie - wie bei Sastrow - belehrend exemplarisch an die Nachkommenschaft wendet. Religiös findet sich ein Kausalitätsdenken in einer Prädestinationslehre, wie sie durch

[1] Vgl. das gleichlautende Kapitel in: Pannenberg, Was ist der Mensch?, 49ff.
Aus psychologischer Sicht kann Polkinghorne, Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein, 35 feststellen: „Weil man bei der Bildung von Identität notwendigerweise mit kosmologischer Zeit [mit den Merkmalen der Einheitlichkeit - d.h. der Eigenschaft der Gleichheit, Einförmigkeit - Unidirektionalität und Eindimensionalität] konfrontiert ist, kann Wissen über das Selbst nicht einfach durch unvermittelte phänomenologische Reflexion erlangt werden."

[2] Pannenberg, Kap. „Der Mensch als Geschichte" in: ders., Was ist der Mensch, 95ff.; Vgl. auch Pannenberg, Anthropologie, 472

[3] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 478ff.

[4] Pannenberg, Anthropologie, 510

[5] Pannenberg, Anthropologie, 499
„Da die Bedeutung der Teile einer Geschichte ‚Funktionen' der Geschichte als ganzer sind und weil zugleich die Geschichte als ganze in ihrem Aufbau auf geeignete konstituierende Teile angewiesen ist, erscheint die Interpretation von Geschichten unheilbar hermeneutisch." (Bruner, Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktionen, 57)

[6] Vgl. Bruner, Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktionen, 75ff.

manche Strömungen der Reformation vertreten wurde, wie auch in einem Tun-Ergehen-Zusammenhang.

Die Übersetzung von „βίος“ als „Lebensgeschichte“ deutet überdies auf eine Zweiheit hin: einerseits wird das Leben selbst als *„Historia“*,[1] „Geschichte“, Verlauf verstanden - im Titel heißt es *„herkommendt“* und *„lauff seines gantzen lebendts“* -, andererseits wird das eigene Leben, um die Autobiographie und auch das eigene Leben selbst fruchtbarer zu machen, in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang gestellt: *„was sich in dem Denkwerdiges zugetragenn“*; das bedeutet noch nicht zwingend, daß der Autobiograph „Geschichte“ schreiben will. „Der Mensch ist seinem Wesen nach geschichtlich. [...] Das bedeutet nicht nur, daß die Menschen jeweils selbst über den Inhalt ihres Lebens entscheiden können und müssen, daß das Leben eine Folge solcher Entscheidungen ist. [...] Aber geschichtlich ist nicht nur der jeweilige, einzelne Entscheidungsakt, sondern jeder Mensch lebt in einer fortlaufenden Ereignisreihe, in einer zusammenhängenden Abfolge nicht nur von eigenen Entscheidungen, sondern auch von Widerfahrnissen, die zusammen seine ganz besondere und einmalige Geschichte ausmachen.“[2] Durch die Reflexion des Lebens - noch dazu, wenn dies wie bei Sastrow in einem größeren historischen Zusammenhang geschieht - tendiert zu Subjektivität aus der gegenwärtigen (Lebens-) Lage heraus, die allerdings als „historisch“ wahrgenommen wird.[3] Daraus folgt das Bestreben Sastrows, sich - andere korrigierend - in die Geschichtsschreibung einzureihen.

Parallel zur bewußten Beschäftigung mit seinem Leben ergibt sich damit neben einer Auswahl[4] eine historische Sinnbildung[5] sowie ein historisches Bewußtsein,[6] das ein historisches Selbstbewußtsein inkludiert, wie es in einer Autobiographie besonders zum Ausdruck kommt. „Historisches Bewußtsein ist damit, was immer es sonst noch sein mag, von narrativer Kompetenz unmittelbar abhängig. Es ist ein Ausdruck eben dieser Fähigkeit, Geschichten bilden und verstehen zu können. Historisches Bewußtsein, so kann man nun definieren, ist die orientierungsbildende, narrative Konstruktion einer als sinnstrukturierten Verlaufsgeschichte konzipierten Einheit zeitlicher Differenzen, wobei grundsätzlich kollektiv bedeutsame Erfahrungen und Erwartungen artikuliert werden; der Begriff des historischen Bewußtseins faßt diese Konstruktion zugleich als Handlungsergebnis, als symbolische Praxis und als kognitiv-strukturelle Voraussetzung, die Individuen erbringen müssen, um an dieser Praxis teilhaben zu können; Individuen, die diese Voraussetzungen entwickelt haben, verfügen entsprechend über historisch-narrative Kompetenz.“[7] Diese ist die Voraussetzung für eine Autobiographie.

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 6

[2] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 96

[3] „Personen verstehen geschichtlich, was ihnen einst widerfuhr und wie sie handelnd zur Welt Stellung nahmen, und sie begreifen nicht zuletzt ihre heutige Lage sowie das, was sie gegenwärtig tun und lassen oder künftig unternehmen wollen, teilweise eben historisch.“ (Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden, 82) Vgl. ebd., 89

[4] Vgl. u.a. Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden, 90ff.

[5] Vgl. u.a. Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden, 92ff.

[6] Vgl. u.a. Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden, 95ff.

[7] Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden, 103

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich aber eine Differenzierung zwischen persönlichem, privatem Leben und öffentlichem Leben. Die Betonung des „*Denkwerdigen*“ verbindet aber beide Bereiche; noch dazu, als Sastrow ein sehr öffentlichkeitsorientiertes Leben geführt und an vielen zeitgeschichtlichen Ereignissen Anteil genommen hat. Privates und öffentliches Leben sind so bei Sastrow auf das engste miteinander verwoben. Dazu kommt noch sein historiographisches Interesse, das diese Vernetzung noch verdichtet; hineinverwoben werden von Sastrow noch selbst recherchierte Fakten, worauf die Bemerkung „*so er mehrentheils selbst gesehen vnd gegenwärtig mit angehoret hat*“ schließen läßt.

Beides - das persönliche wie auch das öffentliche - Leben wurde dabei bis zur Säkularisierung in Folge der Aufklärung in enger Verbindung mit biblischem Geschichtsdenken gesehen.[1] Sastrow sieht sich als Teil einer größeren Geschichte, indem historische Daten und Fakten zu Daten und Fakten seines eigenen, persönlichen Lebens werden.[2] Aus dem folgt wiederum eine Beziehung hoher Weltverantwortung; u.a. die lutherische Zwei-Reiche-Lehre systematisiert diesen Gedankenkomplex. - Der Blick wird deshalb in der Arbeit im besonderen auf die Lebensumstände und Prägungen Sastrows gerichtet sein. In erster Linie geht es ihm aber um sein eigenes Leben in seiner Geschichtlichkeit: Die Geschichtlichkeit des Lebens bestimmt maßgebend seine Individualität.[3]

Die Verschriftlichung der Lebensgeschichte - „ἡ γραφή“

Anette Völker-Rasor kann in ihrer Untersuchung von Autobiographien aus dem 16. Jahrhundert feststellen, daß „für alle diejenigen, die im 16. Jahrhundert ihr Leben beschreiben, [...] das Schreiben selbst aufgrund ihrer täglichen, beruflichen Tätigkeit nichts Ungewöhnliches“[4] war. Und Jan Peters macht - indirekt - darauf aufmerksam, daß das Schreiben selbst und die dabei verwendete Diktion ein Einordnen in eine bestimmte Schicht und Ordnung ist.[5] Die Alphabetisierung war keineswegs homogen.[6] „Γραφή“ bedeutet - nach Gemoll - I. („γράφω“) 1.a. das Zeichnen, Malen, Malerei, Stickerei, Schreiben, b. Zeichnung, Umriß, Gemälde. 2. Geschriebenes, Schrift, Brief, Dokument; II. („γράφομαι“) Anklageschrift, schriftliche Klage in öffentlichen oder Staatsprozessen. Das Begriffsspektrum reicht also weit; gemeinsam scheint allen diesen Bedeutungen aber die Systematik der Darstellung. Der Mensch, „insoweit er sich zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort als vernünftiges, bewußtes Wesen empfindet, denkend, wollend betätigt, ist unser Objekt“,

---

[1] Vgl. Pannenberg, Was ist der Mensch?, 102

[2] Eine zeitgeschichtliche, sehr eindrückliche Parallele macht sich erinnerlich: In Dietrich Bonhoeffers Bibel ist der V. 8 des 74. Psalmes deutlich angestrichen („Sie verbrennen alle Häuser Gottes im Lande“), daneben findet sich das Datum „9. 11. 38“, der Tag der Reichskristallnacht. Bonhoeffer las den Bibelvers also nicht historisch-kritisch, sondern biographisch, bezog ihn auf sich und sein persönliches zeitgeschichtliches Erleben. (Vgl. Bastian, Seelsorge in Extremsituationen, 66ff.)

[3] Vgl. Pannenberg, Was ist der Mensch?, 96ff.

[4] Völker-Rasor, Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts, 109; vgl. weiters Aichinger, Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk; Bruss, Autobiographie als literarischer Akt

[5] Vgl. J. Peters, Zur Auskunftsfähigkeit von Selbstzeugnissen, 175; van Dülmen, Histor. Anthropologie, 81ff.

[6] Vgl. Chartier, Praktiken des Schreibens, 115ff.

formulierte Ernst Bernheim vor rund 100 Jahren. Im anthropologischen Aspekt ist ihm zu folgen, in seinen Einschränkungen hat heute allerdings eine Erweiterung zu erfolgen.[1]

Durch eine Formulierung - und dazu zählt ja auch die Verschriftlichung - erfolgt nicht nur eine Bewußtmachung und eine Identitätsbildung, sondern auch eine Ordnung und Strukturierung;[2] der Mensch „wird der Welt Herr durch eine künstliche Welt, die er zwischen sich selbst und seiner Umgebung ausspannt. [...] Ohne Sprache gäbe es kein lautloses Denken in Vorstellungsbildern, keine Innenwelt des Bewußtseins."[3] In der Sprache tritt der Mensch in Beziehung zu seiner Umwelt; in ihr drückt sich des Menschen „intersubjektive Identität" (Pannenberg)[4] aus. - Diese Ordnung des Lebens wird auch in der Ordnung der Sastrow'schen Autobiographie bis hin zu den Inhaltsangaben am Beginn der Kapitel deutlich. In der Verschriftlichung auch einer Autobiographie ist eine Verdinglichmachung des gesprochenen Wortes und eine Fixierung im Sinne einer Historisierung zu sehen, wie bei den Motiven Sastrows sehr deutlich geworden ist.[5] Wenn Sastrow sein Werk schreiben ließ und danach bei der Durchsicht der Handschrift verbesserte und ergänzte, so entspricht das nicht nur dem Kanzleistil seiner Zeit, sondern phänomenologisch ist im Abschreiben und der damit verbundenen Vervielfältigung auch die Vorstufe zum Druck zu sehen. - Wobei eine

---

[1] Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 5
Damit ergibt sich in Zusammenschau mit dem auch in der vorliegenden Arbeit verfolgten anthropologischem Ansatz eine klare Abgrenzung gegenüber einer veralteten Sicht von „Geschichte", wie sie z.B. die sonst recht verdienstvolle, hier zitierte Darstellung von Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 5f. darlegt: Die „Betätigungen des Menschen gehören nicht alle ohne weiteres in den Betrachtungskreis unserer Wissenschaft [scl. der Geschichtswissenschaft]: von den Einzelheiten des Familienlebens, von den Tagesgeschicken und Tagesarbeiten des einzelnen als solchen will dieselbe nichts wissen. Diese Einzelheiten sind nur insoweit Gegenstand der Geschichtswissenschaft, als sie Bedeutung haben für das Werden und Wesen jener größeren sozialen Gemeinschaften und Gemeingüter [...]." - Eine (Auto-) Biographie wäre demnach nur dann „Geschichte", wenn es sich um ein Individuum von öffentlicher Bedeutung handelt.

[2] Vgl. u.a. Pannenberg, Was ist der Mensch?, 17ff.; außerdem Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 191; Gergen, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein, 174ff.
Was Bernheim hier allgemein für die Geschichtswissenschaften postuliert, gilt in besonderem Maße auch für die Autobiographie: „Wir sollen ja nicht nur von der Wirklichkeit der geschichtlichen Welt überzeugt sein, sondern wir wollen die Begebenheiten als Handlungen, d.h. als vernünftig zusammenhängende Äußerungen menschlichen Fühlens, Denkens, Wollens, begreifen, verstehen." - Die moderne Geschichtsphilosophie reiht die Ordnung der Dinge unter den Oberbegriff der Vernunft; vgl. Klein, Geschichtsphilosophie, 11f.; Dressel, Histor. Anthropologie, 157

[3] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 18. Vgl. auch Pannenberg, Anthropologie, 286ff. oder A. Peters, Der Mensch, 184ff. Es ist auffällig, daß in den Anthropologien die Rolle der Verschriftlichung der Sprache kaum explizit Beachtung findet!
Das Wesen der Verschriftlichung kann in umgekehrter Richtung bei ihrer Auswirkung auf den Mythos beobachtet werden: „Der Mythos war immer eine mündliche Erzählung des Mythos und an die schriftlose Kultur gebunden; mit dem Übergang zur schriftlichen Fixierung wurde sein Wesen verfälscht." (Jamme, Philosophie des Mythos, 2)

[4] Pannenberg, Anthropologie, 504

[5] „Die Unterscheidung zwischen Anpassung und Ausscheidung, zwischen Erinnern und Vergessen kommt fortan allein im Medium der Schrift zum Ausdruck. Was nicht für notwendig befunden wird, aufgeschrieben zu werden, fällt auf Dauer dem Vergessen anheim." (Korczak, Voraussetzungen und Wirkungen des Mediums ‚Buch', 80) Damit ergibt sich aber auch etwas anderes: „Schrift wird zur Verbündeten von Staatlichkeit, von Herrschaftsausübung, ‚Bürokratisierung' und ökonomischer Tätigkeit, zu jener Autorität letztlich, die alles um sich neu zu organisieren vermag, die sich in der Mündlichkeit ihres (stummen) Gegenbild schafft, die die Welt in einen beschreibbaren Gegenstand verwandelt." (Krampl, Geheimnisvolle Texte, 87)

Handschrift, auch wenn sie keine Autographe des Verfassers ist, immer noch einen Privatcharakter trägt, während der Druck das Lesen „zu einer interaktionsfreien, einsamen Aktivität" gemacht hat.[1]

Die Verschriftlichung steht mit der Frage des Erinnerns in einem direkten Zusammenhang; und mit dem Veränderungsprozeß, der mit einem Erinnern einhergeht.[2] Aufzeichnungen, wie sie auch Sastrow gemacht hat und dann z.T. wohl wortwörtlich in seine Autobiographie aufgenommen hat, durchbrechen den Veränderungsprozeß zumindest punktuell. Dieser Sachverhalt wird bei der Behandlung des Selbstverständnisses für jene anders reflektierten Teile zu beachten sein. - Mit diesem Veränderungsprozeß wird auch angesprochen, daß Identität immer in einem Prozeß verstanden werden muß, zu dem eben auch Erinnern und Vergessen wie auch ein Wertewandel gehört.[3] Auch das Verfassen einer Autobiographie ist damit zweifelsfrei identitätsverändernd.[4] Zudem wird gerade durch den Humanismus das geschriebene Wort ein Wert an sich,[5] ähnlich wie für die Reformation.[6] Georg Kirchmair (1481?-1554) z.B. reflektiert in seinem Selbstzeugnis die Bedeutung der Schrift sehr deutlich; er weiß um die Bedeutung der schriftlichen Fixierung für das Gedenken der Nachwelt, wenn er bspw. die mangelnde christliche Hilfe für Rhodos 1523 aus folgenden Gründen nur andeuten will: „Dan so ichs nit schreib, so acht ichs für verporgn in aller Welt, fleich wie die stern am haittern himmel."[7] - Er spielt also sogar mit dem Gedanken, als Zeithistoriker ein Bild der Vergangenheit bewußt lenken zu können.[8] Erinnern bringt auch eine Zeitkomponente zum

[1] Korczak, Voraussetzungen und Wirkungen des Mediums ‚Buch', 81

[2] Vgl. u.a. Assmann, Stabilisatoren der Erinnerung

[3] Vgl. Emrich, Identität, Überwertigkeit und vergegenwärtigendes Vergessen, 225ff.
„Die postmoderne Theorie legt nahe, daß unser Geschichtsbewußtsein durch und durch in narrative Konstruktionen eingehüllt ist, die in der Gegenwart gebildet werden und von dieser abhängen." (Polkinghorne, Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein, 41)

[4] Das wurde bereits bei der Behandlung der verschiedenen Motive deutlich: Mit der Nennung dieses dritten Motives macht Sastrow aber deutlich, daß er sehr bewußt seine Erfahrungen weitergeben will. Auch hier findet damit ein Bewußtseinsprozeß statt.
Vgl. u.a. Buchholz, Die unbewußte Weitergabe zwischen den Generationen

[5] Das betont z.B. Johannes Butzbach (1477-1516) in seinem „Odeporicon". Vgl. Beriger in seinem Nachwort zur Ausgabe Butzbachs Odeporicons, 300
Dieses Hochhalten des Wortes findet sich bei der Reformation als Wertschätzung gegenüber der Predigt und des geschriebenen Wortes ebenso. Vgl. Köhler, Dogmengeschichte II, 262ff.
Vgl. weiters List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 45f., die darauf hinweist, daß das Christentum insgesamt eine Buchreligion ist.

[6] Thomas Nipperdey, Luther und die Bildung, 15f. kann die Wirkung der Reformation in diesem Bereich folgendermaßen zusammenfassen: „Der Wortgottesdienst forderte Anstrengung, trainierte auch das Zuhören, die intellektuelle Regsamkeit. Das Wort konnte doch Reflexion auslösen und tragen, begründete Distanz zischen Ich und Um- wie Mitwelt, ja Distanz des Ich zu sich selbst, die - nicht über die Beichte ritualisiert - Innen- und Sündenreflexion; im Choral wird auch das Ich-Sagen eingeübt, das Wort vermittelt die Anfänge der Selbständigkeit gegenüber den Selbstverständlichkeiten von Tradition und Konvention, die Anfänge des modernen, nämlich innengeleiteten Verhaltens,"

[7] Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 181

[8] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 181

Ausdruck; es entsteht eine „Zeitlichkeit entwerfende Sprache“ (E. Angehrn)[1]. Durch die Verschriftlichung entstehen allerdings auch die verschiedenen Zeitebenen, die sich in der Autobiographie wiederfinden und gewissermaßen in gegenseitige Konkurrenz treten.[2]

Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1834) hat Karl Hase für die Kirchengeschichte - allerdings in liberaler Zusammenschau der Jenenser Theologie mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft - den „unbedingten Werth“ der (Kirchen-) Geschichte darin geortet, „daß sie das Selbstbewußtseyn“ hinsichtlich der „gesammten Entwickelung ist“.[3] Die Identitätsbildung (das „Selbstbewußtseyn“) des Individuums wie auch der Gemeinschaft ist dabei eine Entwicklung unter bestimmten Rahmenbedingungen, wobei der Rahmen in gewissen Bereichen selbst zum Inhalt einer Autobiographie werden kann.[4] Wenn Geschichte eine „Wissenschaft von der Entwicklung des Menschen“ ist, wie das Ernst Bernheim bereits Anfang des 20. Jahrhunderts unter Berufung auf Leopold von Ranke unmißverständlich formuliert hat,[5] dann ist die Autobiographie ein Paradebeispiel einer „geschichtlichen“ Quelle.

In diesem Zusammenhang soll wieder der Philosoph Buber zu Wort kommen. Interessant ist die Bedeutung des Sprechens: „Ich sein und Ich sprechen sind eins.“[6] Für Buber bedeutet das Sprechen damit mehr als nur eine Kommunikationsform. Hier bildet sich Identität bzw. wird Identität umgestaltet, und zwar im Gegenüber „Du“ bzw. „Es“.[7] Erzählen bzw. auch Aufschreiben zwingt zu einer Strukturierung und damit zu einer Reflexion. „Die narrative Strukturierung ist eine Interpretation des Lebens, durch die vergangene Ereignisse und Vorfälle aus der gegenwärtigen Perspektive, das heißt: wegen ihres Beitrages zum Ausgang einer Geschichte, als bedeutungsvoll verstanden werden.“[8]

---

[1] Zit. nach: Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden, 120

[2] Vgl. Behringer, Verhörsprotokolle, 283

[3] Hase, Kirchengeschichte (1834), 3

[4] Vgl. u.a Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 12f. u. v.a. 633ff., der eindringlich auf die Wichtigkeit eines Entwicklungsrahmens aufmerksam macht; vgl. bes. die individuell-psychischen Faktoren: Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 646ff.
Die moderne Sozial- und Kulturgeschichtsschreibung trägt diesen Ideen Rechnung, wie dies im Falle der Autobiographie Sastrows beispielhaft Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert vorgelegt hat.
In diesem Zusammenhang ist auch das Spannungsverhältnis zwischen Spezialforschungsgebieten und den allgemeinen geschichtlichen Zusammenhängen hinzuweisen. Vgl. u.v.a. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 67ff.

[5] Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 10

[6] Buber, Ich und Du, 10

[7] Für Buber, Ich und Du gilt das selbst für (den) „Geist“; „Geist ist Wort“ (Buber, Ich und Du, 49).
Die Aussage erinnert an den Johannesprolog. „Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag. Er vermag es, wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt.“ (Buber, Ich und Du, 49)

[8] Polkinghorne, Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein, 26; vgl. ebd. v.a. 20ff.; Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden
Jerome S. Bruner, Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktion, 52ff. listet zehn Merkmale der Erzählung auf, wo u.a. Sachverhalte genannt werden, die auch für die Autobiographie konstitutiv sind:
1.) Eine Struktur festgelegter Zeit

Geschriebenes Wort geht über das hinaus: Schrift gibt den Wörtern ein „dingliches Korrelat“, macht das Wort „sichtbar, visuell erfaßbar“. Dadurch, daß Schrift die Wörter „materialisiert“, bringt sie einen entscheidenden Vorteil: „Sie entreißt Sprache dem Zugriff der Zeit, der Vergänglichkeit. [...] Erst durch das Aufschreiben erhält Sprache Haltbarkeit und zeitliche Dauer.“[1] - Senden und Empfangen muß jetzt nicht mehr - wie beim Sprachakt - zeitgleich erfolgen. Das bedeutet aber auch eine Umstellung für den Schreibenden. „Was ich aufschreibe, kann ich liegenlassen und zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufgreifen. Ich kann es mit anderen Textstellen vergleichen, kombinieren. Geschriebenes kann nachgelesen, überprüft, korrigiert werden.“[2] Alles das macht Sastrow in seiner Autobiographie. Damit bekommt das geschriebene Wort eines Selbstzeugnisses auch eine Ebene der Selbstrechtfertigung; das war manchem Schreiber durchaus bewußt, und es war auch Bartholomäus Sastrow - zumindest indirekt - bewußt. Georg Christoph von Schallenberg (1593-1657) hat diese Ebene in seinem Diarium auch angesprochen. Für ihn ist die Abfassung eines ausgeweitetem Diariums auch eine Frage der Selbstkontrolle und Arbeitsdisziplin.[3]

Zusätzlich können durch das geschriebene Wort weitaus größere Informationsmengen verarbeitet werden - wenn bspw. Sastrow ganze Aktenstücke in seine Autobiographie einarbeitet. „Schreiben und Lesen führen potentiell zu einer genaueren, vollständigeren, sorgfältigeren Ausarbeitung von Gedanken, zu Reflexion, Abstraktion und kritischer Analyse.“[4] In diesem Zusammenhang hat man an die Herausbildung einer deutschen Schriftsprache v.a. in Folge der Bibelübersetzung Martin Luthers zu erinnern[5] wie auch an die leistungsfähig gewordene Buchdruckerkunst Anfang des 16. Jahrhunderts, was den historischen Rahmen im Bereich der Kommunikation abgibt.[6] Dabei bedeutete die Verschriftlichung der Reformationszeit kein Exklusive mehr wie im Mittelalter, sondern ganz das Gegenteil - machte es einerseits die reformatorischen Anliegen populär, andererseits wurde damit aber auch das Lesen populär. Der Luthergegner Johannes Cochläus mußte angesichts

---

3.) Gründe des Handels
4.) Hermeneutische Komposition
5.) Kanon und Abweichung
6.) Ambiguität der Referenz [„Wahrheit“sgehalt]
8.) Das Vehikel sich verändernder Normen
10.) Die Aufschichtung der Historie

Und Jürgen Straub, Geschichte erzählen, Geschichte bilden, 124ff. nennt verschiedene Funktionen von historischen Erzählungen:

1.) Wirklichkeitskonstruktion und Temporalisierung
2.) Information, Wissensbildung, Wissensvermittlung
3.) Identitätsbildung, Identitätsreproduktion, Identitätspräsentation
4.) Praktische Funktionen, Orientierungsbildung
5.) Moralische und pädagogische Funktionen

Diese verschiedenen Funktionen - v.a. 2.), 4.) und 5.) - spiegeln sich recht deutlich in den Motiven Sastrows, wie er sie selber nennt.

[1] Aichinger, Geschichte und Kommunikation, 66

[2] Aichinger, Geschichte und Kommunikation, 67

[3] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 733f.

[4] Aichinger, Geschichte und Kommunikation, 67

[5] Vgl. u.v.a. Schildt, Luther und die deutsche Bibel, v.a. 25ff.; Hirsch, Luthers deutsche Bibel

[6] Vgl. u.a. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 167ff.

der großen Verbreitung der Lutherbibel feststellen, daß „auch Schneider und Schuster, ja auch Weiber und andere einfache Idioten [= Ungebildete], [...] die auch nur etwas wenigs deutsch auf ein Lebzelten lesen gelernt, dieselbe gleich als ein Bronnen der Wahrheit mit höchster Begierde lesen". [1] - Die Unruhen der frühen Reformationszeit sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß der *„Herr Omnes"* sich - nun informiert und mit eigener Meinung - zu Wort meldete. [2]

Die starke Verbreitung der lutherischen Lehre in Deutschland hatte eine wesentliche Ursache im literarischen Schaffen des Reformators. Von allen deutschen Veröffentlichungen der Reformationszeit bis weit über 1540 hinaus tragen über ein Drittel Luthers Namen - als Verfasser, Übersetzer oder Herausgeber; nicht zuletzt die 1534 abgeschlossene Bibelübersetzung.[3] Die Verschriftlichung des Wortes hängt eng mit Bildung zusammen; eine wichtige Rolle in der Zunahme der Schriftlichkeit gerade im 16. Jahrhundert spielen die Universitäten und - auch damit im Zusammenhang - die steigende Bedeutung des Verwaltungsrechts. Sastrow entspricht als Student, Kanzlist und Jurist diesem Profil.[4]

War zunächst mit der Behandlung des „αὐτός" die Befindlichkeit des Menschen im Blick und dann unter dem Stichwort des „βίος" die Lebensgeschichte, so wird durch die Verschriftlichung die Autobiographie zu einer „γραφή", einer geschichtlichen Quelle, das sich - in unterschiedlichem Maße - auch als ein (schriftliches) Geschichtswerk versteht.

Die klassische Geschichtswissenschaft unterscheidet nach ihrer Entwicklung zwischen einer erzählenden (referierenden), lehrhaften (pragmatischen) und entwickelnden (genetischen) Geschichtsschreibung.[5] Will man eine Autobiographie nach ihrem Charakter in eines der drei Stadien einordnen, so ergeben sich keine klaren Entscheidungskriterien. Die Autobiographie weist Merkmale aller drei Stadien der Geschichtsschreibung auf: Sie erzählt naiv-unreflektiert Ereignisse aus dem Leben der Person, sie will belehren, aber sie entwickelt auch die Lebensgeschichte in reflektierender Form.[6] Das Beispielhafte seines Lebens wird zu einem tragenden Moment für Sastrow, wie das Sastrow ausdrücklich als ein Motiv seiner Autobiographie anführt. Am ehesten kann man eine Autobiographie der frühen Neuzeit an der Wende von der pragmatischen zur generischen Geschichtsschreibung einordnen. „Erst die große Umwandlung im Denken und in der ganzen Anschauungsweise des Menschen, welche sich seit dem 15. Jahrhundert in Europa vollzog, schuf allmählich die Vorbedingungen, welche zur Ausbildung der genetischen Geschichtsauffassung erforderlich sind."[7] - Die Bedeutung Luthers selbst für die Weiterentwicklung der Geschichtswissenschaft ist dabei sehr umstritten.[1]

---

1 Zit. nach: Plöse/Vogler (Hg.), Buch der Reformation, 285

2 Vgl. Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, Der gemeine Mann redet mit spitzer Zunge; zit. in: Plöse/Vogler (Hg.), Buch der Reformation, 317f.

3 Vgl. Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 62

4 Vgl. Chartier, Praktiken des Schreibens, 123ff.

5 Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 22ff.

6 Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 38

7 Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 37, der das ebd. weiter ausführt: „Die mächtigen Anstöße des regeren Weltverkehrs, des Humanismus, der Reformation erweiterten das Gebiet der Beobachtung und vertieften die Art derselben. [...]" Ganz in derselben Richtung, allerdings aus kulturpsychologischer Sicht,

Für Luther wie auch für Melanchthon war die Geschichte in erster Linie eine Fundgrube von Beispielen, wie Gott in der Welt, in der Geschichte der Menschen wirkt; Dieses Geschichtsbewußtsein findet sich auch bei Sastrow. Auch wenn Melanchthon der Geschichte zumindest partiell einen eigenständigen wissenschaftlichen Charakter zugesteht, fällt mit dieser pragmatischen Schau die Geschichte in den Bereich der Ethik.[2] Das Motiv für diese Auffassung liegt - entgegen heutiger Logik - gerade in der neuen Anthropologie der Reformatoren, der es auf den Menschen und seinen Lebenswandel ankommt. Auf eine Autobiographie umgelegt bedeutet diese Sicht der Geschichte: Der Mensch und die Welt erfahren in ihrer Geschichte das Handeln Gottes. Dieses Motiv findet sich bei Bartholomäus Sastrow immer wieder. Umgekehrt gedacht wird Geschichte selbst zu einer kulturtragenden Kraft. „Der fundamentale Faktor in der Struktur und Dynamik der Kulturen ist aber [...] der einzelne Mensch, als ihr letzter und eigentlicher Träger."[3]

Daneben bedeutete Schrift - gedruckt oder ungedruckt - von sich aus auch Öffentlichkeit - nicht umsonst wird der Vierte Teil der Sastrow'schen Autobiographie vernichtet worden sein. Verschriftlichen war auch eine Form der Öffentlichmachung, die den Veröffentlichung überdauerte, Zeiten und Grenzen sprengen konnte. Die Frühe Neuzeit erlebte die Wichtigkeit des geschriebenen Wortes - sowohl, was es für die inhaltliche Auseinandersetzung bedeutete, als auch, daß der Druck selbst schon „Öffentlichkeit" bedeutete und was diese papierene Öffentlichkeit dann für die gesellschaftliche Öffentlichkeit bedeutete.[4]

---

argumentiert Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 177: Die „Ideengeschichte verläuft selbständig neben der politischen Geschichte und tritt zu derselben offenbar nur dann in Wechselbeziehung, wenn die psychologischen Voraussetzungen für das Zusammenspiel von abstrakt-geistigen Doktrinen mit konkret-seelischen Tendenzen gegeben sind. Dies war z.B. der Fall in der Reformation, in welcher der gesamte Prozeß der politischen, sozialen und rechtlichen Emanzipation des abendländischen Individuums seine religiösen Wurzeln hatte."

1 Vgl. Krumwiede, Glaube und Geschichte, 39ff.

2 Vgl. Krumwiede, Glaube und Geschichte, 75ff.

3 Jaeger, Die Zukunft des Abendlandes, 135

4 So wurde das Buch, das gedruckte Wort und Bild, auch genutzt, die Kunde von Unruhen und außergewöhnlichen Zeitereignissen zu verbreiten. Die unmittelbare Publikation neuster Nachrichten, von Pamphleten, Visionen, Streitschriften oder Spottversen übernahm das illustrierte Flugblatt. Es fand in relativ hohen Auflagen, die der Holzschnitt ermöglichte, auf den Märkten Absatz und fungierte als Anschlagzettel. Es war eine demokratische Öffentlichkeit entstanden, die das Podium unterschiedlicher Meinungsäußerungen außerhalb klerikaler Doktrin bildete. Das entsprach dem bürgerlichen Individualitätsbewußtsein. Der Künstler, der Einblattgraphik schuf, konnte sich am freiesten verhalten, hatte er doch hier am ehesten die Möglichkeit, als eigener Auftraggeber für einen anonymen Käuferkreis, der überwiegend aus dem mittleren Bürgertum stammte, zu produzieren. - Als Maler und Illustrator oder als Bildhauer war der Künstler sicher stärker von den Wünschen des Auftraggebers abhängig.

IV.

„... was sich Denckwerdiges zugetragen ...“
Sastrows Autobiographie als ereignishistorische Quelle

> *„[...] ein Aberglaube jedoch ist es, dass das Bild, welches die Dinge in einem solchermassen gestimmten Menschen zeigen, das empirische Wesen der Dinge wiedergebe. Oder sollten sich in jenen Momenten die Dinge gleichsam durch ihre eigene Thätigkeit auf einem reinen Passivum abzeichnen, abkonterfeien, abphotographieren?“* (Fr. Nietzsche)[1]

Ein wichtiger Themenkreis Sastrows ist die kirchengeschichtliche Entwicklung im 16. Jahrhundert. Die heute selbstverständliche Trennung von Staat und Kirche ist eine Idee der Aufklärung und hat sich in Mitteleuropa in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts durchgesetzt. Sie bietet deshalb keinen Ansatz zum Verständnis des 16. Jahrhunderts; hier wurde die Gesellschaft als homogene Struktur ganzheitlich gesehen, wobei erste Differenzierungen in der Reformation sehr wohl bereits bemerkbar sind.

In der Auffassung des Mittelalters von der Sonderung des geistlichen und weltlichen Bereichs innerhalb des Corpus Christianum und von der Universalität der Kirche konnte es eine nationale Kirchenbildung nicht geben, war aber andererseits die Unterordnung des Staates unter die suprema potestas des Papstes gegeben. Die reformatorische Lehre vertrat die Scheidung des geistlichen und weltlichen Regiments (Zwei-Reiche-Lehre), mithin eine Unabhängigkeit der kirchlichen Ordnung. Dennoch kam es zur Bildung territorialer Partikularkirchen unter leitendem staatlichem Einfluß. Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts ergab sich aus dem politischen Grundsatz, kirchliche Einheit als Mittel staatlicher Einheit zu fordern, ein Staatskirchentum, das nur einem Bekenntnis die Stellung der anerkannten Religion zuwies, andere Glaubensrichtungen dagegen höchstens duldete.

Das Staatskirchentum, das System der Anerkennung einer Richtung als herrschende Religion, tritt in zwei Formen auf. Der traditionelle Typ ist durch historische Verbindung von Kirche und Staat bedingt. Hier ist bei voller Glaubensfreiheit einer Kirche die Stellung als öffentlich-rechtlicher Staatskirche zugesprochen, neben der andere Bekenntnisse auf den Weg freier Vereinsbildung gewiesen sind. Dafür steht dem Staat die Einwirkung auf die Besetzung der leitenden Ämter zu; notwendige Kirchengesetze erläßt ganz oder teilweise das weltliche Regiment.

---

[1] Zit. nach: Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, 81

IV.1. Das zeithistorische Interesse Sastrows

Zeitgeschichtsschreibung als ein Motiv Sastrows

Schon bei einer genaueren Betrachtung des Titels der Autobiographie und v.a. des Vorwortes kann festgestellt werden, daß es Bartholomäus Sastrow um weit mehr geht als um eine reine Lebensbeschreibung; er sieht sein Leben als Teil der Zeitgeschichte und will mit der Autobiographie einen Beitrag zur Geschichtsschreibung leisten, die Geschichtsschreibung z.T. sogar korrigieren. Daß Sastrow dies deutlich vor Augen hat, ist an der Selbstbezeichnung seines Werkes als *„Historia”*[1] erkennbar. - Darauf weisen auch die von Sastrow z.T. eigenhändig angebrachten Querverweise innerhalb des Werkes deutlich hin.[2] Sein Interesse an Aufzeichnungen läßt sich auch an anderen Initiativen des Juristen und Bürgermeisters Sastrow erkennen: Zunächst für sich privat, später aber auch für die Verwaltung der Stadt Stralsund begründete er die Anlage eines sog. Rubrikenbuches. Es handelt sich dabei eigentlich um ein nach Materien (Rubriken) geordnetes Diplomatarium der Stadt Stralsund.[3]

Er begnügt sich in seiner Autobiographie nicht damit, Geschichte und Geschichten zu beschreiben, er setzt kein bloßes Tagebuch auf, sondern verfaßt - nach Strukturierung und Selektion - eine förmliche Geschichte, was sich *„Denkwerdiges zugetragen”*. Wie sehr er sich vom üblichen „Tagebuch” entfernt und „Geschichte” schreibt, zeigt ein einfacher Vergleich mit dem Tagebuch des Grafen Wolrad von Waldeck, der wie Sastrow auch den Augsburger Reichstag des Jahres 1547/48 beschreibt. Dabei nimmt Sastrow eine Vielzahl von Dokumenten in seine *„Historia”* auf; diese geben der Autobiographie durchaus auch den Wert einer frühen Quellenedition und sind z.T. vollständiger als bei Sleidan. Daß sich Sastrow über diesen Charakter seines Werkes durchaus im klaren gewesen sein muß, erkennt man daran, daß er z.B. den Text des Augsburger Interims nicht aufgenommen hat; er begründet das nämlich mit der leichten Greifbarkeit des Textes.[4] Mohnike betonte Anfang des 19. Jahrhunderts immer wieder, daß „die Sastrow'schen Abschriften den in jenen andern Sammlungen schon gedruckten Exemplaren größtentheils vorzuziehen [seien], wiewohl ich hier keineswegs diese Sastrowschen Abschriften von allen Uncorrectheiten, ja selbst Lücken freisprechen will [...]”.[5]

Ein Blick auf den Verhandlungsverlauf des Augsburger Reichstages stellt die Darstellung Sastrows für diese Epoche in einen historisch großen Zusammenhang. „Die Beratungen

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 6

[2] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] II, 639 bei der Inhaltsangabe des 5. Kap./11.Buch/II. Teiles; vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 639-Anm.*)

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, XIIIff.

[4] Vgl. Vorrede zum V. Buch des Zweiten Teiles; Sastrow [Mohnike] II, 295
Eine Aufstellung zeitgenössischer Drucke des Augsburger Interims bringt Mehlhausen in d. Einf. zur Ausg. d. Augsburger Interims, 9-23, 15ff. Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 100-Anm.***) Eine vollständige Quellensammlung bietet aber auch Sastrow nicht.

[5] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, X

spielten sich wohl zumeist in Form mündlicher Unterredungen der Fürsten mit ihren leitenden Räten ab; auch fehlt es weithin - nicht zuletzt gerade wegen des Entschlusses der bedeutendsten Reichsstände zu persönlichem Erscheinen auf dem Reichstag - an den sonst so ergiebigen Gesandtschaftsinstruktionen.”[1] - Es wird damit verständlich, warum Sastrow nur auf die offiziellen Dokumente zurückgreift und diese über weite Strecken mit kurzen Kommentaren aneinanderreiht, andererseits warum er doch auch immer wieder seine persönliche Anteilnahme betont. Seine nicht verbrieften Erzählungen sind dementsprechend auch von Quellenwert, geben sie doch einen Eindruck der Stimmung und einen - beschränkten - Einblick in Beurteilungen der gar nicht schriftlich fixierten Verhandlungen des Reichstages.

Bewußt greift Sastrow in seiner Autobiographie primär auf Selbsterlebtes zurück, und ergänzt dieses nur dort, wo es ihm unumgänglich erscheint - und grenzt sich damit sehr bewußt von den gerade an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit geschichtsmächtigen Gerüchten ab.[2] Bei der Behandlung eines Geschehens im Nahfeld des Geharnischten Reichstages zu Augsburg bemerkt er: *„Ich stundt eben vor dem Thore, das jchs neben andern, so auf vnnd nieder gingen, besteen blieben vnnd alles mit anhorten.”*[3] - Gleichzeitig berichtigt er autorisiert in dieser Weise Sleidan.[4] Sastrow bleibt aber damit, daß er in erster Linie über Geschehnisse, die in persönlich betroffen haben, berichtet, in einer relativ engen Perspektive v.a. der deutschen Geschichte, was besonders in einer Epoche auffällt, deren wohl wichtigste Persönlichkeit Karl V. - durchaus im Unterschied zu Maximilian - sich keineswegs eng fassen läßt und damit „jede nationalgeschichtliche Zuordnung diesem Herrscherphänomen nicht gerecht zu werden vermag”.[5]

Sastrow lebt und schreibt seine Autobiographie im Bewußtsein, „Geschichte” zu erleben. Dieses Bewußtsein läßt sich bei anderen Autobiographien der Epoche auch feststellen. Ein kurzer Blick auf andere Selbstzeugnisse mag das erhellen: Andreas von Lappitz (ca. 1435-1506) notiert im Fragment seiner Autobiographie, „daß nie khain Mann lebt der von grössern Ehrn zu sagen waiß / und gesehen hab so vill Leutten alls wir heten”.[6] Auch daß die Autobiographie im Rahmen einer Zeitgeschichtsschreibung abgehandelt wird, findet sich in anderen Selbstzeugnissen der Zeit, ist aber keineswegs selbstverständlich. Für Georg Khirmair († 1591) ist seine Lebensgeschichte gleichzeitig ein Bericht, „was sich in Religionssachen zu Prugg a. d. L. [= Bruck an der Leitha/Niederösterreich] vom 1575 Jahr und also fortan ungevarlich verloffen und zuegetragen” hat, wie er das im Titel selbst ausdrückt.[7] Ganz Ähnliches gilt auch z.B. für das Journal von Engelhard Dietrich von Wolkenstein (1566-1647).[8] - Demgegenüber steht aber z.B. die Autobiographie von Joseph von Lamberg (1489-

---

[1] Rabe, Reichsbund und Interim, 183

[2] Delumeau, Angst im Abendland, 240ff. macht auf die große Bedeutung und auch gestaltende Kraft von Gerüchten aufmerksam.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 560

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 561f.

[5] Kohler, QGKV - Einl., 9

[6] Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 96

[7] Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 285; vgl. auch 292
Demgegenüber nimmt bspw. Wolfgang Wagner (1550-1611) in seiner Chronik nur auf seine Familiengeschichte Bezug. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 423ff.

[8] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 520ff., v.a. 521

1554), der seine Lebensdarstellung sehr bewußt von der Geschichtsschreibung abgegrenzt sehen will. Mehrfach verweist er in diesem Zusammenhang aber auf historisches Schrifttum.[1]

Damit tritt das Problem der Reflexion und der Selbstreflexion auf den Plan, das Sastrow kaum beherrscht; allerdings handelt es sich dabei um einen Komplex, auf den auch moderne Geschichtswissenschaft noch Gegenwartsforscher aufmerksam machen muß.[2] - Nichtsdestotrotz erzählt er aber auch, *„was der Landgraue dem Keyser selbst geschrieben haben soll"*, Sastrow selbst also nicht gesehen hat.[3] Hier baut seine Berichterstattung offenbar auf Gerüchten auf; und die von Sastrow selbstgewählte Formulierung („... *geschrieben haben soll* ...") deutet auf seine Skepsis gegenüber diesen Gerüchten. Berichte über politische Vorgänge nehmen breiten Raum in Sastrows Autobiographie ein. Viele der politischen Ereignisse fallen dabei in das Themenfeld der „Religion", dem Sastrow als bekennenden Lutheraner auch besonderes Interesse entgegenbrachte.

Auf der anderen Seite aber will er - und welcher Historiker, wenn der Begriff für Sastrow auch nur annähend passen sollte, will das nicht? -, daß man aus seinem Werk lernen möge. Mit dieser Intention wendet er sich v.a. an seine Kinder und an seine nähere Umgebung. Hauptsächlich. bei der Behandlung der Motive Sastrows wurde bereits deutlich, daß es Sastrow darum zu tun war, mit seiner Autobiographie einen zeitgeschichtlichen Beitrag zu liefern. Das von ihm zweitgenannte Motiv für seine Autobiographie drückt das unmißverständlich aus, genauso wie sein Interesse, nicht nur einen Beitrag zu leisten, sondern auch Zeitgeschichtsschreibung richtigzustellen - es sei das entsprechende Zitat wiederholt: *„Zum andern befinde ich in scriptis dero, so sich zu schreiben unternommen, was sich bei Lebenszeiten alhie begeben und zugetragen, das sie der Warheit sehr vorschont, ungereumte Dinge, entweder aus groben Unvorstande, oder aus hohen Affecten, furneme, hochweise, an disser Statt wollverdiente Leute beschweret, andere unvordiente gerhumet, ire bose Handlungen endschuldigt, aber den rechten Grundt der Historien wenig angerurt haben, unnd, was sie noch geschrieben unordentlich durcheinander geworffen, vnnd vermischt."*[4]

Z.T. will Sastrow auch bloß ergänzen. *„So seint auch jhrer Historien viell unvollkommen, wie sollichs ex collatione Jres mit den Meinen sich leichtlich sehen läst. Aber sollichs kein Wunder, dann sie Sachen selber nicht beigewont, vnnd nichts mehr wissen konnen, als sie von Herrn Jacobo Sturmio, Anmeistern zu Straßburg, [...] auch andern furnemen, in wichtigen Handeln gebrauchten Männern, berichtet worden, daran mit das Geringste zu dadelen mit nichten geburt, auch zu thun nicht in meine Gedanken kompt [...]."*[5] - Er unterscheidet sich mit seinen bewußt reflektierten Zielen sehr deutlich von manch anderen seiner Zeitgenossen. Georg Kirchmair (1481-1554) machte sich sehr konkrete Gedanken über den historischen Wert seiner Aufzeichnungen, dennoch lehnte er es ab, in direkte Konkurrenz mit den öffentlichen Geschichtsschreibern seiner Zeit zu treten: „Davon die hochgelerten beschreiber der geschichten vil schreiben werden; meiner vnwissenhait halben hie nit begriffen."[6]

---

[1] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 215

[2] Vgl. u.a. Dressel, Histor. Anthropologie, 178

[3] So die Inhaltsangabe für das VIII. Kapitel/VIII. Buch/II. Teil; vgl. Sastrow [Mohnike] II, 563

[4] Sastrow [Mohnike] I, 6f.

[5] Sastrow [Mohnike] I, 8

[6] Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 181

Hansische Geschichtsschreibung vor und um Sastrow

Neben privaten Aufzeichnungen und selbst gesammelten Dokumenten - die schon zur Sprache gekommen ist - hat Sastrow auch die hansische Geschichtsschreibung seiner Zeit für seine Autobiographie verwendet. In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, Sastrow überhaupt in den Rahmen der hansischen Geschichtsschreibung seiner Zeit zu stellen. „Eigenständige literarische Werke sind in den pommerschen Städten nicht nachweisbar. Jedoch hatte sich in den Hansestädten ein Schrifttum anderer Art entwickelt: die historische Chronik.”[1] - Sastrow stand mit seiner Autobiographie damit in einer längeren und durchaus fruchtbaren Tradition; und stellt sich damit in die Reihe der Quellen zur pommer'schen Geschichte.[2] Die Hochschätzung des geschriebenen Wortes wurde bereits bei den Kirchen- und Klosterstürmen der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts deutlich. Aus den in Stralsund geretteten Büchern wurde bald danach die Bibliothek in der St. Nikolaikirche errichtet.[3] Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts ist in Stralsund ein wachsendes Interesse daran festzustellen, das tagtägliche Geschehen in Tagebuch- oder Memorialaufzeichnungen festzuhalten. Dies geschah teilweise aus eigenem Antrieb der einzelnen Persönlichkeit, teils auf Wunsch städtischer Behörden. Oft stehen wichtige dienstliche Verrichtungen neben häuslich-privaten Vorkommnissen und uns heute unwichtig erscheinenden Dingen. Dienststellung und sozialer Stand der Tagebuchschreiber sind dabei unterschiedlich.[4] Mohnike subsummiert die Entwicklung: „Mit dem Schlusse des zweiten Jahrzehends des sechszehnten Jahrhunderts [...] beginnt eigentlich die Pommersche Historiographie. So dürftig die frühern Jahrhunderte gewesen waren, so fruchtbar ward das eine sechszehnte, und wir haben aus demselben mehrere [...] treffliche Chronikanten aufzuweisen [...].”[5] Sastrow hat zumindest die Werke aus Stralsund mit hoher Wahrscheinlichkeit gekannt.

• Vor dem 16. Jahrhundert hatte es jedoch auch schon Stadtchroniken gegeben; in Stralsund war das der Liber Memorialis. Der Liber Memorialis, dessen Eintragungen von 1320 bis 1525 reichen, war keineswegs ausschließlich für Aufzeichnungen städtischer Angelegenheiten bestimmt. „Es finden sich in ihm außerordentlich zahlreiche Notizen und längere Eintragungen, die geschäftliche und persönliche Beziehungen zwischen Privatleuten betreffen, und solche der freiwilligen Gerichtsbarkeit wie Erbauseinandersetzungen, Abfindungen, Entlastungen von Vormündern, Verfügungen von Todes wegen, Baugenehmigungen und ähnliches.”[6] Dabei

„Während Georg Kirchmair seine Persönlichkeit weitgehend als kleinen Teil der Kloster-, Landes- und Reichsgeschichte sieht, orientiert sich die zweite Generation nach ihm [gemeint ist Christian Kirchmair (1535-1608)] an genealogischen Zusammenhängen der Familiengeschichte. Christian Kirchmairs Autobiographie markiert einen Schnittpunkt in dieser Entwicklung, die den Aufstieg des Geschlechtes im Schrifttum der Familie widerspiegelt.” (Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 315)

[1] Branig, Geschichte Pommerns I, 39

[2] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, VII

[3] Vgl. Ewe, Das alte Stralsund, 183ff.

[4] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 134; weiters: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, VIIff.

[5] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XXVII

[6] Schroeder, Der Stralsunder Liber Memorialis, 5
Der Liber Memorialis wird als Quelle durch die Gerichtsbücher ergänzt. Vgl. Langer, Stralsunder Gerichtsbücher

wurde der Liber Memorialis immer auf Beauftragung durch den Rat oder eines Beauftragten geführt.

• Aus dem frühen 15. Jahrhundert liegt die bedeutende Rostocker Chronik vor, die allerdings Geschehnisse aus dem frühen 14. Jahrhundert schildert. Im Laufe des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts nahm die hansestädtische Chronistik weithin zu. In Braunschweig entwickelte Hermann Bote als Stadtchronist eine umfangreiche Tätigkeit. Außer als Verfasser zweier Weltchroniken wird er auch als Autor des Eulenspiegelbuches angesehen.[1] Die Lübecker Stadtchronik, die die Geschehnisse in Lübeck zwischen 1438 und 1482 zum Thema hat, besticht durch die Vielfalt ihrer Darstellung, die vom juristisch exakten Bericht bis hin zur Schilderungen konkreter Situationen reicht.[2] Eine Fülle von in die Chronik eingearbeiteten Dokumenten findet sich bspw. auch bei der Chronik des Konstanzer Konzils des Ulrich von Richenthal.[3] - Die Vielfalt wie auch das Bemühen um Authentizität und Dokumentation durch Aufnahme von konkreten Urkunden u.ä. erinnert sehr an Sastrows Werk.

• In den Städten an der Ostsee wirkte mit Albert Krantz jemand, der hanseatischer Politiker und Geschichtsschreiber gleichzeitig war - manches an ihm erinnert an Sastrow. Aus Hamburg stammend, wirkte Krantz, der Jurist und Theologe war, zunächst als Dekan der Rostocker Artistenfakultät, wurde Rektor und schließlich Syndikus für die Städte Lübeck und Hamburg. Als Syndikus nahm er an zahlreichen diplomatischen Gesandtschaften der Hanse teil und war über ihre Politik sowie die der von ihm vertretenen Städte bestens informiert. Sein wichtigstes Werk, die „Wandalia”, die aber erst im Jahre 1600 in Lübeck gedruckt wurde, behandelt die Geschichte der wendischen Städte, insbesondere Lübecks, Wismars, Rostocks, Greifswalds, Hamburgs und Lüneburgs. „Krantz wertet die Ereignisse zwar vom Standpunkt der führenden städtischen Schicht - so zum Beispiel die innerstädtischen Auseinandersetzungen in Rostock 1487 - und sieht daher die bestehende soziale Ordnung als grundsätzlich gerecht an, erkennt aber zugleich deren Mißstände und prangert diese in den verschiedensten Bereichen an [...].”[4]

• Am Beginn des 16. Jahrhunderts sind die gegenseitig abhängigen Werke von Thomas Kantzow und Nikolaus Klempzen zu nennen. Kantzow verfaßte eine „Pomeranis oder Vrsprunck, Altheit vnd Geschicht der Völcker vnd Lande Pomern, Caßuben, Wenden, Stettin, Rhügen in vierzehn Büchern beschrieben”, Klempzen schrieb „Vom Pommernlande und dessen Fürsten Geschlechtbeschreibung in IV Büchern”.[5]

• Große Bedeutung erlangte Johann Bugenhagens „Pomerania“. Bugenhagen wurde im Sommer des Jahres 1517 in Rügenwalde ermuntert, die Geschichte von Pommern zu schreiben, nachdem er vom Kurfürst Friedrich dem Weisen von Sachsen um Unterstützung hinsichtlich der Schaffung der sächsischen Geschichte gebeten worden war. Er beauftragte Bugenhagen auf Vorschlag seines Rates Valentin von Stojentin, alle geschichtlichen Unterlagen zu sammeln. Bugenhagen forschte in den Archiven und Bibliotheken der Klöstern und Städten des Landes nach Schriften aller Art, die die Vergangenheit betrafen. Für den sächsischen

---

[1] Vgl. Schildhauer, Hanse, 233

[2] Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren”, 420f.

[3] Vgl. Gernentz im Nachwort zu der von ihm hgg. Sammlung „Ritter, Bürger und Scholaren”, 422f.

[4] Schildhauer, Hanse, 234

[5] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XXXIff.



Johannes Bugenhagens Wirken prägte Pommern nachhaltig, auch wenn der Reformator nie längere Zeit direkt in Pommern tätig war.

Kurfürsten wurden allerdings nur einige wenige Schriften gefunden, die ihm noch dazu auch schon bekannt sein mußten. So wurde entschieden, ihm diese nicht zu senden. Doch aus den anderen gefunden Schriften entstand die „Pomerania“, die erste zusammenhängende Darstellung pommerscher Geschichte. Am 27. Mai 1518 konnte Bugenhagen das Werk mit einem Widmungsschreiben dem Herzog und seine Söhne überreichen.

• Darüber hinaus ist neben Johann Bugenhagens Pomerania auch noch Valentin von Eickstedts lateinisch verfaßtes „Epitome Annalium Pomeraniae“ zu nennen, das ursprünglich 1553 und dann 1570 als „Annales Pomeraniae” ins Deutsche übersetzt erschienen ist.[1] Eickstedt verfaßt sein Werk als Kompilation aus anderen Werken: „In gegenwertigen Compendio habe ich mich geflissenn, das Furnehmbste außzuklauben, trewlich zu colligiren vnd zusammen zu lesenn.”[2]

• Andere Autoren seien nur summarisch genannt: Johann Engelbrecht, Johann von Wedel, Matthäus von Normann, Daniel Cramer, Jurga Valentin von Winther, Eilhard Lubinus, Johann Micrälius, G. H. Schwallenberg. Es wurden auch zahlreiche Stadtchroniken verfaßt: Matthias Wichmann für die Stadt Barth, Johann Reimarus für Stargard, Paul Friedeborn für Stettin, etwas später Nikolaus Gryse für Rostock.[3]

• „Auch in Stralsund ging die Erforschung und Beschreibung der Stadtgeschichten mit der Reformation Hand in Hand, so wie es hinsicht der Pommerschen Geschichtsforschung und Beschreibung überhaupt [...] der Fall gewesen ist. Franz Wessel, ein in der Stralsundischen Stadtgeschichte sehr berühmter Name, mit das Hauptwerkzeug bei der Einführung der Reformation und die vorzüglichste Stütze der Kirchenverbesserer [...], hat, wiewohl eigentlich nicht Gelehrter, sich auch viel damit beschäftigt, die Geschichten seiner Vaterstadt zu erforschen und den Zustand derselben vor und zu seiner Zeit zu schildern [...].”[4]

Auf manche Werke bezieht sich Sastrow dezidiert in seiner Autobiographie:

• Für Stralsund sind die Tagebuchaufzeichnungen des D. Nicolaus Gentzkow der Jahre zwischen 1558 und 1567 von besonderer Bedeutung. Gentzkow war ursprünglich Syndikus, schließlich Ratsherr und seit 1555 Bürgermeister zu Stralsund. Allerdings waren die Selbstzeugnisse Gentzkows nie für die Öffentlichkeit bestimmt. „Sein Tagebuch [...], ein buntes Gemisch von Ereignissen aus dem häuslichen Leben und amtlicher Geschäftsführung,

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XXXIIIff.

[2] Zit. nach: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, XLIII

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LVIff.

[4] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LIX

bringt Wohlleben, behagliche Häuslichkeit und frohe Geselligkeit zum Ausdruck."[1] Das Tagebuch Gentzkows ist deshalb eine wichtige Quelle v.a. für den sozialhistorischen Bereich, die oft herangezogen wird.[2]

• Ein Werk, auf das sich Sastrow immer wieder bezieht, ist die Stralsundische Chronik von Johann Berckmann. Er wurde im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts geboren, war Geistlicher, und starb 1560. Er wechselte frühzeitig zur lutherischen Lehre, und war schließlich an der Marien- und Nikolaikirche Prediger; er betreute die nach der Reformation noch altgläubig gebliebenen - nach dem St. Katharinen-Kloster geschafften - Brigittinernonnen in Stralsund. Seit 1548 schrieb er ihm bedeutend erscheinende Begebenheiten seiner Heimatstadt auf. Berckmanns Chronik umfaßt die Jahre 1124 bis 1560, jedoch wird die Zeit bis zum Jahre 1510 nur mit wenigen Seiten bedacht.[3] Als sich die Geistlichkeit Stralsunds weigerte, das Interim anzunehmen, war - nach Sastrow - einer der Wortführer Johann Berckmann. Die daraus entstehenden Unruhen in Stralsund führten - nachdem anderes noch dazugekommen war - schließlich zur Ablöse des Stralsunder Superintendenten Freder und nahezu aller Geistlichen.[4] „Über die Ereignisse in der Stadt hinaus war Berckmann zugleich bemüht, alles, was er über das pommersche Herzogshaus in Wolgast, die Vorgänge im Reich - den Augsburger Reichstag von 1530, die politischen und religiösen Auseinandersetzungen und Kämpfe, das Konzil von Trient usw. - in Erfahrung bringen konnte, zu schildern."[5] Darüber hinaus beschäftigt sich die Chronik aber auch mit Geschehnissen des Alltages, wie z.B. Wetter o.ä. Hierin gleicht sie Sastrow in manchem. Gegen *„Johan Bergkman"* und seine *„vormeinten Annalen"* wendet Sastrow ein, daß *„viel Blanderwerckes vnnd Nichtswerdiges, darzu vnortentlich durch einander geworffen [...] vnuollkommen, darzu voller schmelicher Lugen"* in seinem Werk sei.[6] - Diese Kritik erstaunt den Leser insofern, als Sastrow das Werk Berckmanns eifrig benutzt, v.a., was die Reformation in Stralsund angeht, die Sastrow selbst ja nicht bewußt miterlebt haben kann. Die gesellschaftspolitische Position, die Berckmann auch deklariert, ist auf der Seite der einfachen Volkes. Die Chronik ist deshalb eine wichtige Quelle für die Zeit der Durchsetzung der Reformation bzw. der sozialen Spannungen. - Es ist wohl gerade in dieser gesellschaftlichen Positionierung der Grund zu sehen, warum Sastrow sich immer wieder negativ zur Chronik Berckmanns stellt. - Dennoch verwendet Sastrow Berckmann häufig auch positiv.[7]

• Joachim Lindemann, an der Universität Wittenberg zum Doktor der Rechte promoviert und Ratssekretär, verfaßte ein „Memorialbuch" im Auftrag des Rates, worauf die Verwendung von Urkunden und Akten hindeutet. Auch die Verwendung des Hochdeutschen, das noch durchaus niederdeutsche Ausdrücke einschließt, deutet darauf hin. Das Memorialbuch umfaßt

[1] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 127

[2] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 127ff.

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LXIII

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 644f.

[5] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 134

[6] Sastrow [Mohnike] I, 163

[7] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] I, 174ff.

die Jahre 1561 bis 1697, wobei Lindemann dabei mindestens zwei Fortsetzer gefunden hat; er selbst verfaßte die Teile zwischen 1561 und 1566. Lindemann selbst berichtet über Sastrow. [1]

• Der Untervogt des städtischen Gerichtes Gerhard Hannemann verfaßte in Niederdeutsch in einfacher chronikaler Weise für die Jahre 1553 bis 1587 sein „Tage-" oder „Memorialbuch".

• Eine Biographie Franz Wessels (1487-1570) legte Gerhard Dröge mit seinem Werk „Des Erbarn Vornemen und Wolwysen Heren Frans Wessel, öldesten Börgermeister thom Stralsunde ..." vor.[2] Das Werk wurde 1570 in Rostock durch Stephan Möllemann gedruckt. Mancherorts bezieht sich Sastrow auch auf die Biographie Wessels von Dröge.[3] „In schlichter Weise werden in ihr Familiennachrichten und Amtstätigkeiten des Ratsherrn und Bürgermeisters Franz Wessel nebeneinander gestellt."[4] - Es war Franz Wessel ein Anhänger der Reformation, obwohl er zuvor eng mit der Katholischen Kirche verbunden war; es war auch Wessel, der im Rat durchsetzte, daß der Reformator Ketelhut in Stralsund verbleiben konnte. Seit 1541 war er Bürgermeister Stralsunds.[5]

Bartholomäus Sastrow greift offenbar methodisch auf diese Vorlagen zurück, erweitert sie allerdings zu seiner Autobiographie. Er selber benennt sie: *„[...] alle die, so von Sundischen Geschichten geschriben, Thomas Kantzow, Valentin von Eichstette, Joahan Bergman [...]."*[6]

Sastrows Interesse an Geschichtskorrektur

Aufgrund seines Erfolges und seiner Erfahrung[7] sieht Sastrow sein Werk nicht nur als Beitrag, sondern auch als Korrektiv der zeitgenössischen Geschichtsschreibung. Er verwendet diese einerseits als Sekundärliteratur, geht mit ihr aber durchaus kritisch um. Allzu kritiklos scheint er aber selbst an manchen Passagen bloß Gehörtes als sicher zu übernehmen und schreibt es nieder.[8] Allerdings ahnt er diesen Vorwurf und entgegnet: *„Was ich aber schreibe vnnd befundene Mangell erstatte, ist allein von dem, so ich selbst gesehen vnnd gegenwertig angehort habe."* Schon in der Vorrede distanziert er sich also ein wenig vom Titel der Autobiographie, worin er mit der Einschränkung *„mehrenteils"* ehrlicher war. - *„Das wurt (vorhoffenlich) niemants"*, fährt er fort, *„[...] improbieren, sonder vielmer mit Lust lesen*

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, VIff.; Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 134

[2] U.a. in: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 267-324

[3] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] I, 175

[4] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 135

[5] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 136

[6] Sastrow [Mohnike] I, 148

[7] Sastrow selbst sagt über sein Bemühen und seinen Erfolg, er habe sich *„jn der Schreiberei [...] dermassen jngerichtet an vnnd zugenommen, das jch vor andern Leuten dienen vnnd mehr vor mich bringen konnen, als mannicher Doctor gethan hatt. Ich hab auch daneben in mennicherlei Gefahr mich begeben vnnd grosse Arbeit Tag und Nacht ertragen mussen, wie solliches disse gantze Historia viellfaltig zeuget."* (Sastrow [Mohnike] II, 665)

[8] Vgl. v.a. Passagen über den Reichstag von Augsburg 1547/48. Sastrow [Mohnike] II, 80-99

vnnd candide davon judicieren, ob es nicht vnratsam, das sollicher denckwurdigen Historien die Posteritet beraupt sein, mit mir sterben vnd untergön solten."[1] Sieht man von Sastrows Korrekturfunktion ab, will er, wie er schreibt, die durch die Historiographen entstandenen Lücken füllen: durch seine Sicht der Dinge. Nicht nur, um den Leser zu erfreuen, sondern diesem ein selbständiges Bildnis der Epoche zu verschaffen. Dieses zweite von Sastrow selbst angeführte Motiv weist seine Autobiographie in den Bereich der zukunftsträchtigen genetischen Geschichte. Mit diesem Motiv schreitet Sastrow aus dem Mittelalter in die Neuzeit.

„So hab' ich auch in Vorlesung des hochberumpten Schriebenten, Joannis Sleidani, Historia, vnnd was D. Michael Beuterus, zu Erstattung dessen, so Sleidano mangeln solle, in Druck ausgehen lassen, befunden, daß es Sleidano an vielen denckwurdigen Historien mangele, deren er mit keinem Worttlein gedacht."[2] Aus der Vielzahl der Historiographen der Epoche greift Sastrow Sleidan heraus und stempelt ihn zum Repräsentanten der von ihm angegriffenen, parteilichen wie korrupten Geschichtsschreibung. Das Werk Johann Sleidans, auf das Sastrow immer wieder kritisch zurückgreift, korrigiert und ergänzt,[3] ist „De statu Religionis ...” (Straßburg 1555), und zwar in der von Michael Beuther übersetzten und weitergeführten deutschen Ausgabe, die erstmals 1568 in Straßburg herausbracht wurde. - Insgesamt 18 Mal verweist er im Ersten und Zweiten Teil auf Sleidan; bezeichnenderweise finden sich alle Bezüge in den ersten beiden Teilen.[4] Wenn Sastrow Sleidan zitiert, dann tut er dies wortwörtlich, allerdings mit kleinen Abweichungen vom Original nach einer deutschen Übersetzung. Unsicherheit besteht darüber, welche Vorlage der deutschen Ausgabe Sastrow benützte.[5] Er versteht seine Autobiographie aber auch als Ergänzung zu Sleidan bzw. Beuther. Dort, wo er der Darstellungsweise zustimmt, weist er kommentarlos auf das Werk hin. Z.B. bei der Behandlung des Reichstages zu Speyer (1544) verzichtet Sastrow auf eine eigene Darstellung und verweist nur auf Sleidan und Beuther, die *„mit Fleisse beschriben"* haben, *„was dar gehandelt worden"*.[6]

Ergänzungen bzw. Korrekturen sind von Sastrow meist mit dem eigenen Erleben begründet: *„Dieweill [...] Sleidanus [...] von andern, so es jme berichten wollen, vorführet, vnnd jch [...] dabey gestanden, alles mit angesehen vnnd angehört, mus jch sollichen jm Sleidano Errorem vermelden, vnnd, woher der entstanden, zeigen."*[7] Ein - schon genanntes - Beispiel in

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 8f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 7

[3] Obwohl das Werk Sleidans im Gegensatz zu den anderen genannten Werken noch relativ gut wegkommt.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 237, 367, 372, 379, 395, 409, 426, 427; II, 22, 26, 30, 50, 56, 377, 562, 565, 631, 650

[5] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 96 u. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, 367-Anm.**)

[6] Sastrow [Mohnike] I, 237
Ein anderes Beispiel sind die politisch wichtigen Geschehnisse am Feldlager bei Wittenberg, wo Johann Friedrich von Sachsen gefangengenommen und seiner Kurwürde verlustig wurde. Hier verweist Sastrow auf Sleidan, der das *„gar eigentlich vollkommen vnnd wahrhafftig beschrieben"*. (Sastrow [Mohnike] II, 22)

[7] Sastrow [Mohnike] II, 562
Sastrow nennt hier den schwachen Punkt von Sleidan, der bei vielem, worüber er berichtet, nicht *„dabey gestanden, alles mit angesehen vnnd angehört"* hat. Er hatte mit der Freigabe des Aktenmateriales

diesem Zusammenhang ist *„Sebastian Vogelßbergs Historia, ist von Sleidano aus vnuollkommen, auch vbell Bericht zu kurtz, auch vnerfintlich beschrieben; Ich bin dabei gestanden, als er gerichtet worden, hab den gehaltenen Proceß mit angesehen, vnnd ex ore Vogelsbergii, was er geredet, mit sonterlichem Fleisse worttlich vorzeichnett; daraus will ich Vogellßbergs Historiam gantzlich vnnd wahrhafftig erzelen."*[1] Verschiedene Arbeitsweisen und Zugangsweisen zur Geschichte werden im Vergleich zwischen Sleidan und Sastrow offenkundig. Während Sleidan Forschung betreiben mußte, sieht sich Sastrow als Zeitzeuge und damit zu einer objektiven Geschichtsschreibung autorisiert. Sleidan will Hof- und Parteigeschichte politischen Inhaltes schreiben, Sastrow berichtet über Selbsterlebtes im Rahmen der Zeitgeschichte.

Daß er in seiner Korrektur der Geschichtsschreibung nicht hinter seiner Rolle als Zeithistoriker verschwindet, sondern gerade hier auch als Person in den Vordergrund tritt, wird deutlich, wenn er anmerkt, daß er für seine Geschichtskorrektur nicht nur Lob ernten wird: *„Ich werde aber bei Leuten* [scl. vornehmlich die von ihm kritisierten Geschichtsschreiber] *wenig Danck vordienen. Dan ich kenne sie einsteils, das sie zarte weiche Haut haben, die wan sie oder die Iren nur ein wenig angerurt, gar ungehalten werden. [...] Ich will auch zwar nyemandts zu lieb oder zu leide ichtes schreiben, sondern allein die vnumbgenckliche, wiewol bittere, Warheit setzen, allein das decorum historiarum haten, vnnd allen Vorstendigen das Iudicium lassen."*[2]

Einen interessanten Einblick in die Arbeitsweise Sastrows zumindest im Zweiten Teil gibt eine Bemerkung am Ende des VIII. Buches, das sich mit der Behandlung Philipps von Hessen durch Karl V. nach dem Geharnischten Reichstag beschäftigt: *„Wie man mit dem Landgrauen zu Hessen weiter procediert, wann, wie vnnd durch weme er seiner Gefangnus erledigt, zu beschreiben, jst nicht meines propositi. Dan jch neben dem, was mihr jn meinem Lebend begegnet, allein, was jch selbs gesehen, darbei gewesen vnnd mit angehort, zuuorzeichenen, mich vnterwunden hab. So were es auch ein vordrieslicher zulesen Vberflus, das jch vngereumpt widerholen solte, was berumpte disser Historien Schreibere, Sleidanus, Beutherus vnnd ander mehr geschicklich vnnd vollenkomlich mit sonderm Fleis aufs Papir gebracht vnnd jn Druck ausgehen lassen."*[3] Manche Ergänzungen Sastrows erscheinen allerdings unverhältnismäßig und zeugen von einer Überschätzung des Selbsterlebten von Sastrow.[4] Dieses mehrfache Interesse Sastrows an Sleidan ist doppelt bemerkenswert, war doch Sleidan der offizielle Geschichtsschreiber des Schmalkaldischen Bundes, stand also auf derselben politischen Seite wie Sastrow. Sein Werk zeichnet sich allerdings trotz einiger Einschränkungen und bewußter Lücken, die er als offizieller Schreiber zu machen gezwungen wurde, doch durch eine tendenziell unparteiische Darstellung aus.

Schwierigkeiten und zusätzlich nicht die Finanzmittel, die notwenigen Reisen zu tätigen. Vgl. Kawerau, Sleidanus (RE^{2}.), 368ff.

[1] Sastrow [Mohnike] II, 166f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 148f.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 565f.

Vgl. auch dazu Ebd., 647

[4] Dazu gehört z.B. der *„grosse Allarm vor Hall[e]"*; vgl. Teil 2/Buch 2/Kap. VII., Sastrow [Mohnike] II, 23ff. oder auch die Unruhen unter den Soldaten in Augsburg, vgl. Sastrow [Mohnike] II, 50ff.

Johann Sleidanus, der Geschichtsschreiber der Reformation

Johann Sleidan, eigentlich Philippson, den die Literatur gerne den „Annalisten der Reformationsgeschichte” nennt,[1] wurde 1506 oder 1508 zu Schleiden in der Eifel geboren; er starb am 31. Oktober 1556 in Straßburg. Ihm verband eine persönliche, gute Bekanntschaft mit seinem Landsmann Jakob Sturm. Er studierte in Lüttich, Köln, Löwen, Paris und Orleans die Rechte, und erkannte sehr früh bereits den Gegensatz zwischen kaiserlicher Politik und Interessen der Reformation. In weiterer Folge war Sleidan - v.a. in französischem Dienste - diplomatisch tätig. Ab 1542 war er Dolmetscher, Botschafter und Geschichtsschreiber des Schmalkaldischen Bundes und nahm seinen Wohnsitz in Straßburg. Er ging 1542 als Abgeordneter der protestantischen Fürsten zum König von England und darauf zur Kirchenversammlung nach Trient, wo er trotz seiner deklarierten Position großes Ansehen genoß.

Neben seinen „Commentarii“ verfaßte Sleidan am Ende seines Lebens die Schrift „De quatuor summis imperiis libri tres”, die „alsbald der beliebteste Leitfaden der Weltgeschichte wurde und nicht allein in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, Holland und England, sogar von bairischen Jesuiten, in Übersetzungen und Bearbeitungen als Lehrbuch in Schulen viel gebraucht worden ist”.[2] Sein bedeutendstes Werk „De statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare Commentariorum libri XXVI” gilt als erste quellenmäßige Darstellung der beginnenden Reformation und entstand auf Anregung des Reformators Martin Bucer und unter Begleitung von Jakob Sturm. *„So seint auch jhrer* [scl. Sleidans und Beuthers] *Historien viell unvollkommen, wie sollichs ex collatione Ires mit den Meinen sich leichtlich sehen läst. Aber sollichs kein Wunder, dann sie Sachen selbst nicht beigewont, vnnd nichts mehr wissen konnen, als sie von Herrn Jacobo Sturmio, Ammeister zu Straßburg, (der dem Sleidano zu seiner nutzbaren Arbeit, furnemlich in Geschichten, so sich in Teutschlandt begeben, sonderlich geholffen) auch andern furnemen, in wichtigen Handeln gebrauchten Männern, berichtet worden [...].“*[3]

Bucers Idee war es, Sleidan durch Philipp von Hessen als „Geschichtsschreiber von ‚Gottes Wunderwerk und Gutthaten’ in den Reformationskämpfen anzustellen”[4] - was insofern an die Motivation Sastrows erinnert, als dieser ja auch das Gnadenwalten Gottes darstellen wollte; allerdings nicht an einer besonderen konfessionellen Leitfigur, sondern an der eigenen Person. Das Motiv, das Gnadenwalten Gottes exemplifizieren zu wollen, ist einerseits in erster Linie zweifellos eine Legitimierung eigener Taten, andererseits trägt dieses Motiv deutlich evangelische Züge. Die Abfassung des Werkes hatte ein Quellenstudium in ganz Deutschland und z.T. in England vorausgehabt;[5] der erste Band erschien 1545, der letzte posthum 1556.

---

[1] Kawerau, Sleidanus (RE$^{2.}$), 446

[2] Kawerau, Sleidanus (RE$^{2.}$), 369
Dennoch weist bereits der Titel auf eine ins Mittelalter zurückgreifende Gliederung der Zeitalter hin, die allerdings noch bis ins 17. Jh. hinein vorherrschend blieb. Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 77

[3] Sastrow [Mohnike] I, 8

[4] Kawerau, Sleidanus (RE$^{2.}$), 368

[5] Diese Quellenorientierung heben das Werk Sleidans von anderen zeitgenössischen Werken ab und weist auf einen modernen Umgang mit Quellen. Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 216

Trotzdem weist das Werk auch starke politische Rechtfertigungstendenzen auf - Sleidan war Realpolitiker und Diplomat. „Es war aber eine Art der Selbstverleugnung, wenn er aus staatsmännischen Gründen über manches schwieg, was ihm wohl bekannt war. Einzelnes überging er auch, weil er dessen Bedeutung zu gering taxierte [...].“[1] - Vielleicht ist darin eben auch ein Grund zu suchen, warum Sastrow in so vielen Dingen Sleidan zu ergänzen und zu korrigieren sucht, denn Sastrow war im Grunde gegen jede Frontstellung gegenüber der Obrigkeit und vertrat ein politisches und religiöses Ordnungsdenken, vermengt mit einer pragmatisch begründeten Toleranz. „Es ist in der Hauptsache nach eine leichthin verbundene Sammlung der wichtigsten Urkunden und urkundlichen Relationen.“[2]

Für Sastrow scheint Sleidan durchaus aber auch Vorbild gewesen zu sein, v.a., was dessen kritischen Umgang mit Quellen angeht. Dennoch geht Sastrow über Sleidan hinaus, wenn es um die Authentizität der Quellen geht. Denn Sleidan gibt die Urkunden „in bald längeren, bald kürzeren Exzerpten, bei denen er freilich, um sprachliches Ebenmaß herbeizuführen, manches verwischt und abschwächt“.[3] - Hier ist der Jurist Sastrow im Rahmen seiner Möglichkeiten um deutlich mehr Genauigkeit bemüht. Das Werk wurde anfänglich nur mit Schwierigkeiten aufgenommen;[4] dennoch wurde es geschichtsprägend. Sleidans Werk beherrschte nahezu 300 Jahre die Geschichtsschreibung über diese Zeit - es gab kein anderes großangelegtes quellenorientiertes frühkritisches Werk. Heute geht die Kritik allerdings gerade von dieser Quellenkritik aus, weil „man wird sich wohl gegenwärtig halten müssen, daß er nicht allein gegen den Schmalkaldischen Bund, sondern auch gegen die Stadt Straßburg die ausdrückliche Verpflichtung hatte übernehmen müssen, ihre ‚Heimlichkeiten' Zeit seines Lebens zu bewahren“.[5]

Die Authentizität von Sastrows Schilderungen

Die Frage nach der Authentizität der Schilderungen Sastrows begleitet das gesamte Werk. Sastrow wirkt dem offenbar bewußt entgegen, indem er - soweit als möglich - seine Quellen bekanntgibt oder seine eigene Person als Zeuge hinter die Schilderungen als Selbsterlebtem stellt. Mancherorts halten seine Quellen aber einer kritischen Prüfung nicht stand, sondern geben verschieden verzogene Ansichten der Zeit wieder; das findet sich bspw. bei Sastrows Romaufenthalt, wo er auf die Päpstin Johanna zu sprechen kommt. Hierbei bezieht er sich auf das Buch Mirabilia Romae aus dem Jahre 1475.[6] Auflockernd wirken bei Sastrows Erzählweise die zahlreichen Schilderungen, die nicht unmittelbar zum Geschehen gehören, den Hauptstrang aber plastisch erscheinen lassen. Besonders deutlich wird das auf der Romreise oder aber auch bei den lebhaften Schilderungen der Reichstage. In manchen Schilderungen

---

[1] Kawerau, Sleidanus (RE$^{3.}$), 446

So verschweigt Sleidan bspw. die Doppelehe Philipps.

[2] Kawerau, Sleidanus (RE$^{2.}$), 369

[3] Kawerau, Sleidanus (RE$^{2.}$), 369

[4] Vgl. Kawerau, Sleidanus (RE$^{2.}$), 369

[5] Baumgarten, Über Sleidans Leben, 105

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 331

kommt durchaus auch etwas Journalistisches zum Ausdruck. Wenn Sastrow z.B. von einem gemeinsamen Essen mit Herzog Philipp berichtet,[1] so kommt dabei sicherlich auch ein gewisser Prozentsatz „Hoftratsch“ zum Ausdruck. Immer wieder führt Sastrow seine guten Beziehungen an, die ihm solche Einsichten erst ermöglichten und seine eigene Rolle unterstreichen, v.a. im Zweiten Teil seiner Autobiographie: *„Ich habe vor Wittenberg vnnd den gantzen Weg von der Naumburg bis jn Augßburg mit Fleisse bei den Kaiserlichen Räten, bei dem einen vor, bei dem andern nach, wen jch bequemlich an sie geraten, wie jch dan etliche Mhall jm Felde neben dem Bischoue von Arras, intimo consiliario Imperatoris, geritten [...].“*[2] Über den Geharnischten Augsburger Reichstag berichtet er, daß es *„ein ansehentlicher, pomposischer Reichstag“*[3] wäre mit viel Prominenz - und damit auch mit vielen gesellschaftlichen Anlässen, an denen sich Sastrow beteiligen und Zugang zu höheren Kreisen finden konnte.

Es stellt sich dabei aber natürlich die Frage, inwieweit alle diese Geschichten rund um den Hauptstrang der Autobiographie wirklich selbst erlebt sind oder aus zweiter Hand kommen. Sastrow gibt uns darauf selbst im Titel seiner Autobiographie eine Antwort: er berichtet, was er *„mehrentheils“* selbst gesehen hat; also zunächst berichtet er Selbsterlebtes, ergänzt dieses aber mit dem, was er von Dritten gehört hat. Indirekt bestätigt er damit, daß er auch Recherchiertes einbezogen hat. Fest steht allerdings, daß kaum eine von Sastrow berichtete Geschichte wirklich unwahrscheinlich klingt - sieht man einmal von ein oder zwei Erzählungen religiösen Inhaltes ab - und sicherlich ihrem Inhalt nach typisch sind.[4] So ist es z.B. eher unwahrscheinlich, daß Sastrow unmittelbar miterlebt hat, daß *„viell Hurkinder zu Rom, so in den Tyber geworffen, sonst erwurgt, heimlich begraben, vnnd in die Cloaken versenkt worden“*.[5] Doch läßt sich annehmen, daß Sastrow das in Rom in Gesprächen erfahren und dann in seinen Bericht aufgenommen hat. So kommt er zu einem Bild, das sicherlich zumindest in den großen Zügen das Rom des 16. Jahrhunderts trefflich charakterisiert; allerdings natürlich stark bestimmt durch geprägte Bilder und Stereotypen, wie sie aber für die Zeit typisch waren.

An manchen Stellen deklariert Sastrow durchaus seine „Quellen“. Als Johann Friedrich von Sachsen nach der Schlacht von Mühlberg gefangengenommen und vor den Kaiser gebracht wurde, sprach - nach Sastrow - Ferdinand zu ihm: *„Ist er yetzunt dein Allergnedigster Keyser? [...] Nun, du solt deinen Bescheid woll bekommen.“* Sastrow leitet diese Erzählung ein: *„Man sagt im Lager [...]“*;[6] d.h. Sastrow bringt „Lagertratsch“. Als Notar befand sich Sastrow am Puls der Zeit und war kein unbedeutender Zeitzeuge: es war für ihn offenbar selbstverständlich, an der Geschichte teilzuhaben - zumindest vieles aus erster Hand zu erfahren.[7] Außerdem war Sastrow - und das war vielleicht ein wichtiger Grund für die Abfassung der Autobiographie

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 57f.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 59

[3] Sastrow [Mohnike] II, 81

[4] Zu denken ist hier beispielsweise an die Geschichte von dem Fuhrmann, der unwissentlich Karl V. schlägt, aber auf besondere Fürbitte nur durch das Abschneiden der Nase und nicht durch den Tod bestraft wird. Jene Geschichte, sollte sie auch nur z.T. stimmen oder gar nicht richtig sein, ist sicherlich typisch für die Zeit.

[5] Sastrow [Mohnike] I, 347

[6] Sastrow [Mohnike] II, 16

[7] Einmal berichtet er, daß er sich vom Sächsischen Kurfürsten Geld für seine Ausstattung am Reichstag für Speyer ausborgte. Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 58f.

überhaupt - gewohnt, alles schriftlich abzufassen; er hatte den Wert des schriftlich Festgehaltenen erkannt - er lebte letztendlich auch davon! Mohnike wird nicht müde, immer wieder auch auf den Quellenwert Sastrows hinzuweisen, was die in der Autobiographie eingearbeiteten Dokumente anbelangt. Er fand in der Autobiographie etliche Stücke, die in der Literatur - zu der Zeit der Herausgabe Sastrows durch Mohnike Anfang des 19. Jahrhunderts - noch nicht veröffentlicht waren.[1] „Über den berühmten Reichstag zu Augsburg in den Jahren 1547 und 1548 haben wir, so viel ich weiß, nirgends etwas so Vollständiges, als was uns Sastrow im zweiten Theile seiner Chronik geliefert hat“; gleiches gelte für die Geschichte des Interims.[2] Auch wenn in vielen Passagen der Bezug zum eigenen Leben deutlich die Zeitgeschichte überschattet und bestimmt, verliert er nie den Zeitbezug, bleibt immer „integraler Bestandteil einer Chronik“.[3] - Der Ich-Bezug ist das Verbindende an der Autobiographie, die für die Zeit der Reformation eine indirekte, für die Zeit des Augsburger Reichstages eine direkte Quelle ist und wohl auch eine direkte Quelle für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts für die Geschichte Stralsunds eine direkte Quelle wäre, hätte der Vierte Teil der Autobiographie noch Bestand.[4]

---

[1] U.a. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, IV-Anm.*), 421-Anm.*); II, 100-Anm.***), 239-Anm.*), 265-Anm.**), 305-Anm.*)

[2] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, IV-Anm.*)

[3] Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 214
Als Beispiel für die chronikale Tendenz in Sastrows Werk mag sein ausführlicher Bericht über die Reformation in Stralsund gelten, die er persönlich - als Dreijähriger - gar nicht bewußt miterleben konnte.

[4] Eine auswahlweise Detailbetrachtung an Hand der Rezeption Sastrows in Geschichtswerken mag die Glaubwürdigkeit von Sastrow abrunden. Die klassische sechsbändige Darstellung der Rügenschen-Pommerschen Geschichte von Otto Fock verwendet Sastrow im Fünften Band „Reformation und Revolution“ (Leipzig 1868) ausführlich nur für die Epoche der frühen Reformationsereignisse. Fock geht dabei durchaus kritisch mit Sastrow um. Z.B. stützt er sich bei seiner Beurteilung Nikolaus Smiterlows auf Sastrow, aber auch auf Berckmann. (Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 138f.) Einige andere Beispiele mögen den kritischen Umgang Focks mit Sastrow weiter verdeutlichen: Bei der Darstellung der Geschehnisse des Jahres 1524 in Stralsund stellt Fock fest: „Außer den unbestimmten und zum Theil irrigen Angaben Berckmanns, dem Sastrow im Wesentlichen folgt, und [... einer] Aussage Smiterlows [vor dem wendischen Städtetag 1525 zu Lübeck] vergleiche man namentlich die officielle Vertheidigungsschrift der Stadt Stralsund [...].“ (Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 167-Anm.**); vgl. Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 197f.)
Auch sonst distanziert sich Fock in einigen Punkten von Sastrow; bspw. bei der Terminisierung des Beschlusses des Stralsunder Rates zur Einführung der evangelischen Konfession. Dröge wie auch Sastrow setzten diesen Beschluß 1524 an, Fock kommt zu einem anderen Ergebnis und bezeichnet Dröge und Sastrow als „irrig“. (Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 200-Anm.*)) Die Beurteilung des Reformators Christian Ketelhut durch Sastrow korrigiert Fock ebenfalls. Sastrow erzählt von diesem, daß er *„sich eines Juden, von dem er linguam sanctam auß dem Grundt zu lernen gebraucht, gar zu gemein machte, vnnd zu viel verdrauwete, von dem er so weit vorfuhret wurt, das er errorem a Iudaeo conceptum fur recht vnnd wahre auf die Cantzell brachte“*. (Sastrow [Mohnike] I, 45f.) Fock bezeichnet das als „wenig zuverlässig“. (Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 226-Anm.*)) Ob die Titulierung Knipstros als „Superintendent“, wie sie Sastrow bereits für die zwanziger Jahre nahelegt, bereits für diesen Zeit korrekt ist, ist ebenso zweifelhaft.(Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 46 Knipstro wurde 1535 Generalsuperintendent; Erst 1570 wurde Jakob Kruse zum Superintendenten von Stralsund ernannt. Vgl. Bahlow, Knipstro, 51)
Der wohl bedeutendste moderne Forscher im Bereich hanseatischer Geschichtsschreibung, Johannes Schildhauer, greift in seinen Untersuchungen ebenfalls auf Sastrow zurück. Einiges soll herausgegriffen werden, und zwar aus einem jüngeren Aufsatz „Die Stadt im 16. Jahrhundert“ aus der von mehreren Autoren stammenden „Geschichte der Stadt Stralsunds“ (Weimar 1984). Allerdings wird Sastrow nur im Beitrag Schildhauers herangezogen. Schildhauer bezieht sich dabei oftmals auf Sastrow, und zwar - wie Fock - bei den Geschehnissen der zwanziger Jahre. Während Schildhauer bei der Charakteristik der Reformationen Sastrow

In vielen Fällen ist bei allem Interesse an zeitgenössischen Fragestellungen von der Ideenwelt und den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit doch wenig in sein Werk eingegangen. „Seine Gedanken sind realitätsbezogen und begrenzt. Die kleinen Freuden und Sorgen, die persönlichen Interessen und Streitigkeiten treten stark hervor."[1] Aber gerade dadurch wird die Person Sastrows greifbar, ... und die Freuden und Sorgen, persönlichen Interessen und Streitigkeiten ganz konkret einer Person des 15. Jahrhunderts. - Freilich gelingt es Sastrow selbst nicht, das zu verhindern, was er anderen vorwirft: Auch seine Autobiographie wertet und entzieht sich somit dem (ohnehin kaum erzielbaren) Kriterium der Objektivität. Nicht immer wird Sastrow den Idealen des Historikers gerecht, möglichst neutral Geschichte zu schreiben. Wenn er beispielhaft das Regiment der Achtundvierzig in Stralsund aus einer ganz bewußten Sicht und Werthaltung aus betrachtet, so tut er dies nicht als Notar, Politiker und Geschichtsschreiber, sondern als Angehöriger derjenigen Schicht, die durch Aufstand seinerzeit bedroht und zur Zeit der Abfassung der Autobiographie wieder bedroht war; ebenso, wenn er über die Mißstände in Rom schreibt, tut er dies - trotz der prinzipiellen Richtigkeit seiner Darstellung - als Kritiker der altgläubigen Kirche. Seine Intention aber, zusätzliche Quellen für die Zeit der Reformation zu bieten, wird er sicherlich gerecht - und Sastrows Werk ist damit überhaupt eine wichtige Quelle aus dem Zeitalter der Reformation und beginnenden Gegenreformation. Doch dieser faktenhistorische Ansatz bleibt nicht sein einziger: Wesentlich bestimmend für das Werk sind auch die kulturgeschichtlichen Einschübe.[2] Von ganz besonderem Reiz sind auch die zahlreichen Porträts von Kaiser Karl abwärts bis zu den Figuren vom Hof oder aus den Heerlagern. - Dennoch: Zu Sastrows Versuch, Historiker zu sein, subsummiert Ursula Brosthaus, daß die Ansätze eigenen Denkens immer wieder hinter die ungeprüfte Übernahme von weithin Gedachtem, Gesprochenem und Geschriebenem zurücktreten.[3]

---

verwendet, (Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 108f., der Sastrow [Mohnike] I, 32 benutzt) bezieht er sich bei der Schilderung der antievangelischen Polemik allerdings auf Berckmann, der von Sastrow heftig kritisiert wird.(Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110 u. 114) Bei der Geschichte der Achtundvierziger bezieht sich Schildhauer wieder auf Berckmann und Sastrow. (Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 108f. u. 116 das sich auf Sastrow [Mohnike] I, 32 u. 37 bezieht) Beim überaus wichtigsten Dokument der Stralsunder Geschichte, den Rezeß des Jahres 1535, verwendet Schildhauer Sastrow sogar als Quellenedition. (Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111f., das sich auf Sastrow [Mohnike] I, 31 bezieht) Auch bei den Vorgängen um den Bildersturm bzw. die soziale Gärung verwertet Schildhauer Sastrows Autobiographie. (Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 115, das sich auf Sastrow [Mohnike] I, 39ff. bezieht. Die angesprochene Stelle behandelt die Gefahr, daß auch die Häuser der Ratsmitglieder in Gefahr standen, gestürmt zu werden. Außerdem Ebd., 116, wo Schildhauer Sastrow [Mohnike] I, 121f. sogar wortwörtlich bezieht; es geht hier um Schmähungen Nikolaus Smiterlows)
Für die städtegeschichtliche Untersuchung von Wilfried Ehbrecht über die Zeit der Durchsetzung der Reformation stellt Sastrow die wichtigste Quelle für die Geschichte Stralsunds dar. - Alles dies geht aber eigentlich an der Autobiographie vorbei, ist sie doch in den Teile über die Reformationsereignisse indirektes, die über den Augsburger Reichstag direktes Quellenmaterial.

[1] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 107

[2] Daß Sastrow nie eine Kulturgeschichte verfassen wollte, bemerkt man spätestens dann, wenn man das Werk von U. Brosthaus durchsieht und ihre Probleme bei der systematischen Aufarbeitung kulturhistorischer Themen wie z.B. Kleidung, Geld, Speisen, Krankheiten, ... bemerkt. Wenn Sastrow kulturhistorische Themen und Inhalte anschneidet und aufgreift, so tut er dies beispielhaft oder wenn er selbst betroffen ist, wie z.B. bei der Beschreibung der Läuseplage. Sastrow läßt dort auch Kulturgeschichte einfließen, wo sie ergänzend und illustrierend für den Strang der Geschehnisse ist. Seine eigene Person aber bleibt dabei immer im Mittelpunkt.

[3] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 67ff.

Sastrow steht mit der zeithistorischen Komponente seiner Autobiographie an einer Schwelle in der Entwicklung der Geschichtswissenschaft. In einer Autobiographie finden sich Charaktermerkmale aller drei Stadien der Geschichtswissenschaft. Gerade die ersten beiden Stadien der Geschichtswissenschaft - also die erzählende (bzw. referierende) und die lehrhafte (bzw. pragmatische) - sind aus unserer heutigen Sicht aber „vorwissenschaftlich” und zumeist von konkreten Interessen geleitet. Hier tritt damit wieder die Person des Verfassers, das „αὐτός“, in den Blick der Betrachtung; bei der Autobiographie wird dieser „αὐτός“-Bezug expressis verbis deklariert. „Die interessegeleitete Erforschung der Vergangenheit führt zunächst einmal dazu, [...] daß das Quellenstudium parteiisch um eines parteiischen Interesses willen betrieben wird.”[1] - Geschichtsschreibung hingegen ist bestrebt, dieses ideologisch-einseitige Erzählen im Sinne einer Darstellung „sine ira et studio” zu korrigieren. - Er geht damit einen zukunftsträchtigen Weg, weit z.B. über Luther hinaus, der noch weitgehend ungeschichtlich denkt.[2] In den Bereich der referierenden Geschichtswissenschaft gehört das Interesse daran, was sich zugetragen hat; der Stoff an sich ist Gegenstand der Wißbegierde, mit der Erzählung und Aufzählung des Geschehenen ist das Wesentliche getan.[3] Sastrow selbst thematisiert dieses Motiv in seiner Vorrede nicht, doch ist es zweifelsfrei vorhanden.

Daß Sastrow aber tatsächlich deduzierend Geschichtswissenschaft betreiben will, erkennt man beispielsweise an seinen Zeitanalysen: *„Da merken nun meine Kinder drei große Vrsachen, so die Dialectici causas proegumenas nennen: Namblich Religion, Kriegesgebrauch, Erfarnheit, Muth, Vnerschrocken-, Manheit vnnd Bestendigheit, vnnd dan aller Grauen auch Papisten Veindtschaft. Dan volgen zwo procatarcticae causae: die eine wurt vom Sleidano außgetruckt, nämblich, das er vorme Jahr ein Regiment Landtsknechte in Franckreichen gefurt, die ander hab ich gesehen, das er zu Weissenburg am Rhein (so ein Reichsstatt ist) ein ansehenlich Haus von gehauwen Steinen gebauet, vnnd vorne vber die Thüre das Frantzosische Waffe, 3 Lilien, gar ansehnlich groß vnnd prechtig gehauwen, gesetzt hat.”*[4] Natürlich macht Sastrow, wie jeder, der Zeitgeschichte schreiben will, manchen Fehler, wertet z.T. falsch, bringt Dinge in falschen Zusammenhang, datiert auch mancherorts falsch,[5] neigt - auch dem damaligen Stil entsprechend - zu Umständlichkeit, zu Weitschweifigkeit und zu Wiederholungen. Doch ist er immer, auch während der Zeit seines seßhaften Lebens, bestrebt, persönliche Erlebnisse und Zeitgeschichte zu einer Einheit zu verschmelzen - auch wenn das „αὐτός“ Sastrows das große Verbindende darstellt. Damit geht seine Autobiographie weit über eine Familienchronik hinaus! Sastrow begnügt sich nicht damit, ein Tagebuch oder einen chronologischen Ablauf seines Lebens aufzusetzen, sondern er verfaßt eine Geschichte seines Lebens, das er in die wichtigen Gegebenheiten seiner Zeit, in denen er involviert war oder von denen er zumindest Augen- bzw. Ohrenzeuge geworden war, einbettet. Sastrow hat damit eine Art von Sittengemälde seiner Zeit entworfen, die seine Autobiographie von allen anderen zeitgenössischen hervorhebt und die sie auch für uns heute so interessant und aufschlußreich macht.

---

[1] Klein, Geschichtsphilosophie, 59f.

[2] Vgl. u.v.a. Krumwiede, Glaube und Geschichte; Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 289f.

[3] Vgl. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode, 22ff.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 168f.

[5] Z.B. muß die von Sastrow gegebene Datierung „1523” im 4. Kapitel des I. Buches des I. Teiles auf „1522” korrigiert werden. Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 30

Die von Sastrow behandelten Epochen

Betrachtet man die Autobiographie Sastrows nach dem Schwergewichten seiner Darstellung, so ergeben sich - parallel zum Lebenslauf und Berufsleben Sastrows - klare Perioden der Darstellung; wobei dazu angemerkt werden muß, daß Sastrow darüber hinaus immer wieder auch andere Geschehnisse punktuelle in seine Darstellung einfließen läßt. Das gilt v.a. für Geschehnisse, das Pommer'sche Fürstenhaus betreffend, dem sich Sastrow besonders verbunden fühlt.[1]

Persönliche Geschichte (bzw. Familiengeschichte)[2]	*Regionalgeschichte Stralsunds und Pommerns*	*Reichsgeschichte*
Erster Teil:		
1487-1520: Familiengeschichte der zwei Generationen vor Bartholomäus Sastrows Geburt		
ab 1523: Familiengeschichte der Familie Sastrow (Totschlag durch Nikolaus Sastrow, Umzug nach Stralsund, ...)	ab 1523: Sastrow referiert über die Reformation in Stralsund	
	ab 1533: Sastrow referiert über die Machtergreifung und Entmachtung Jürgen Wullenwevers in Lübeck sowie den Dänischen Krieg und dessen Auswirkungen auf Stralsund und die Wendischen Städte	
1538-1541: Jugend, Ausbildung, Studium		

[1] Z.B. Buch I/Kap. III., Sastrow [Mohnike] I, 21ff., in dem über die Belehnung Bogislaws X. durch Karl V. referiert wird, über Herzog Georgs Tod, Buch II/Kap. IX., Sastrow [Mohnike] I, 87f., oder über die Hochzeit von Philipp I. von Pommern mit Maria von Sachsen, Buch III/Kap. XIV., Sastrow [Mohnike] I, 145ff. usf.

[2] Der Trennstrich vor 1538 markiert den Übergang von der Familiengeschichte zur persönlichen Geschichte Bartholomäus Sastrows; alles Nachgenannte bezieht sich deshalb auf ihn.

1542-1546: Ausbildung und Ernennung zum Juristen und Verwendung in verschiedenen Funktionen		ab 1542: Sastrow erlebt und referiert aus der Geschichte des Schmalkaldischen Bundes
1546: Reise nach Rom wegen Tod seines Bruders		Sastrow erlebt das päpstliche Rom am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges
	Zweiter Teil:	
1546-1547: Dienst als Notar in der fürstlichen Kanzlei der pommer'schen Herzöge und Teilnahme an verschiedenen Gesandtschaften		Sastrow berichtet über den Schmalkaldischen Krieg aus der Sicht eines niederen Diplomaten
1547/48: Teilnahme am „geharnischten Reichstag” in Augsburg		Sastrow dokumentiert die Verhandlungen am Augsburger Reichstag bis hin zum Augsburger Interim
1548-1550: Pommer'scher Geschäftsträger beim Kammergericht in Speyer mit weiter Reisetätigkeit		
	Dritter Teil:	
1551-1554: Heirat und Tätigkeit als Notar und Rechtsanwalt in Greifswald	Manche Hinweise zur Kirchengeschichte Pommerns	
	Vierter Teil:	
ab 1555:[1] Tätigkeit in Stralsund		

[1] Da der Vierte Teil der Autobiographie verloren ist, finden hier die Jahre nach 1555 keine Beachtung.

Es ergibt sich aus der Übersicht, daß für die Ereignisgeschichte explizit nur die Periode der frühen Reformation in den Hansestädten - vornehmlich Stralsund - sowie die des Schmalkaldischen Krieges bis zum Reichstag zu Augsburg interessant sind. Nur in diesen Perioden tritt Sastrow aus seiner Lebensbeschreibung heraus, wobei die Auswahl der Themen sehr eng mit der persönlichen Situation Sastrows verbunden ist. Charakteristischerweise geschieht die Aufarbeitung der Ereignisgeschichte in verschiedenen Formen:

• Über die Reformation in Stralsund berichtet Sastrow referierend; die Ereignisse hat er selbst nicht bewußt miterlebt und kennt sie selber nur als Geschichte; wenngleich als Geschichte, die eng mit seiner eigenen Familiengeschichte wie mit jener Stadt, mit der er zeitlebens verbunden war und der er nun als Bürgermeister vorsteht, zusammenhängt und prägend ist. Hier hat also die Traditionsbildung und die mit ihr verbundene Wertung bereits eingesetzt. Zur Zeit, als Sastrow seine Autobiographie schrieb, waren die Ereignisse über 70 Jahre bereits vergangen.
• Über die Ereignisse vor und während des Schmalkaldischen Krieges berichtet er in erster Linie aus der Perspektive des Miterlebenden, des Zeitzeugen. Die Ereignisse, über die er berichtet, stehen in aber weiterhin in Zusammenhang zu seiner Person. Dabei ergibt sich, daß Sastrow über den eigentlichen Kriegsverlauf nahezu nichts berichtet; das Schlachtfeld bei Mühlberg sieht er knapp nach dem Kriegsgang.

Es setzt aber dabei bereits ein Charakterzug ein, der dann bei seiner Bearbeitung des Reichstages zu Augsburg vollkommen zum Durchbruch kommt. Bei seiner Aufarbeitung des Reichstag verfolgt er augenscheinlich in erster Linie dokumentierende Interessen, wie an den ausführlich eingearbeiteten Dokumenten deutlich wird. Damit löst er sich weitgehend in seiner Autobiographie von seiner eigenen Lebensgeschichte und Person. Wenn Sastrow jetzt von Pommern berichtet, dann tut er das - offenbar sehr bewußt - im Rahmen der Reichsgeschichte, an der er als Teilnehmer der pommer'schen Gesandtschaft Teil hat.[1] Umgekehrt bedeutet das alles aber, daß Sastrow weite und wichtige Teile selbst der Reichgeschichte, die in seiner Lebenszeit vorfallen, unberücksichtigt läßt und nicht einmal nennt. Nur ein paar Schlagworte mögen dies erhellen: Er behandelt den Augsburger Reichstag (1530) mit der Augsburger Konfession ebensowenig wie die Ursprünge des Schmalkaldischen Bundes (1530); das Konzil von Trient (1542/45-1563) wird nur in Zusammenhang mit dem „Geharnischten Reichstag" zu Augsburg erwähnt, obwohl es in die rührigsten Jahre Sastrows fällt. Dasselbe gilt auch für die Jahre nach dem Augsburger Interim. Weder den Reichstag zu Augsburg (1550-1551) nennt er, noch beschäftigt er sich mit dem politischen Umschwung Moritz von Sachsens und den Reichstag zu Augsburg 1555, der doch mit seinem Religionsfrieden gewissermaßen eine Fortsetzung des „Geharnischten Reichstages" darstellt.

Daß Sastrow nur für ganz bestimmte, abgrenzbare Epochen „Geschichte" schreibt, heißt nicht, daß in den Darstellungen sich nicht implizit manches interessante Detail anderer Epochen findet; aber eine einigermaßen systematische Darstellung ergibt sich nur für die genannten Zeitabschnitte. Hier scheint das zeitgeschichtliche Interesse Sastrows gelegen haben; hier hat er Geschichte bewußt miterlebt. Ein Vergleich mag das verdeutlichen: Während Sastrow vom Reichstag in Speyer im Jahre 1542[2] hauptsächlich über Probleme wie Teuerung u.ä. zu

[1] Zu denken ist hier bspw. an die Vorgänge rund um das Bistum Kammin am Geharnischten Reichstag, vgl. Sastrow [Mohnike] II, 568ff.

[2] Vgl. zum Reichstag zu Speyer (1542) Kohler, Karl V., 271f.

berichten weiß, berichtet der fast gleichaltrige Christoph Froben in der Zimmer'schen Chronik durchaus von politischen Voraussetzungen und dem Gang der Dinge.[1] Die Erklärung ist naheliegend, daß seine Darstellungsweisen und sein Sichthorizont abhängig von seiner beruflichen Verwendung ist - Christoph Froben hatte Zugang zu höheren gesellschaftlichen Kreisen, während Sastrow gerade als kleiner Schreiber verwendet wurde. Daneben wird aber ein anderer Akzent immer wieder deutlich: Daß eine klare Scheidung verschiedener Stränge dieser Zeit kaum möglich ist. Sozial- und ereignishistorische Bereiche fließen eng zusammen und sind kaum differenzierbar. Das mag selbstverständlich klingen; es ist aber deshalb auch nicht verwunderlich und nur bezeichnend, wenn die Autobiographie Sastrows hier in ihrer Differenzierung unscharf bleibt.

Zusammenwirken gesellschaftlicher, politischer und religiöser Faktoren im 16. Jahrhundert

Gerade für das Zeitalter der Frühen Neuzeit ist eine Differenzierung verschiedener Motive und Strömungen, wie sie sich auch in der Autobiographie Sastrows wiederfinden, von Interesse; auch wenn dies im Wissen um den engen Zusammenhalt geschieht. Die Einheit der Christenheit war das für das vorreformatorische Europa selbstverständliche Merkmal. In ihr verbanden sich Kirche und Welt, Religion und Politik miteinander. „In einem Zeitalter christlicher Einheitskultur mußte”, so schrieb Heinrich Lutz, „jedes Ringen um Reform der Kirche [...] unmittelbar die Gesellschaft als Ganzes betreffen.”[2] Egon Friedell listet in seiner bekannten „Kulturgeschichte der Neuzeit” vier verschiedene Komponenten der Reformation auf, nachdem er betont, daß die deutsche Reformation nichts weniger als eine einheitliche Bewegung war. Die erste, (1.) die religiöse Komponente, vereinigte sich von allem Anfang an mit (2.) der nationalen Komponente: „man wünschte nicht länger von Rom aus dirigiert zu werden, [...] daß einem fremden Souverän, denn das war, politisch genommen, der Beherrscher des Kirchenstaates, ein großer Teil der Steuergelder zufließe”. Hier tritt bereits die nächste Komponente ins Blickfeld, nämlich (3.) die wirtschaftliche. In dieser Komponente flössen alle Begrenzungen zusammen, die in irgendeiner Form soziale Anliegen hatten. Als vierten Faktor führt Friedell (4.) die Gärung in den wissenschaftlichen Kreisen an, der den Humanismus, „das Erwachen der gelehrten Kritik”, vertrat. „Das Gemeinsame aber, das alle diese verschiedenartigen Richtungen zu einer Einheit verknüpft, war die Berufung auf das Evangelium”, der ältesten Urkunde des Christentumes, aufgezeichnet in der Bibel, die jetzt im Zeitalter des Humanismus neue Bedeutung bekam, als man ad fontes ging. In dieser „Bibel stand nichts von Klöstern und Mönchen, Prälaten und Bischöfen, Messen und Wallfahrten, Beichten und Ablässen. Hier knüpft die religiöse Reformation an; nichts von einem römischen Oberhirten: hierauf stützte sich die nationale Reformation; nichts von Fischereiverbot und Waldschutz, Zehent und Frondienst: von hier leitet die soziale Reformation ihr Recht her; und überhaupt nichts von den Dogmen, die die Kirche in mehr als tausendjähriger Arbeit aufgebaut hatte: hier setzte die Minierarbeit der philologischen und historischen Forschung ein.”[3]

---

[1] Vgl. Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 48ff.

[2] Lutz, Ringen um deutsche Einheit, 25

Vgl. auch Schorn-Schütte, Reformation, 7ff.

[3] Friedell, 269.

Diese Konstellation hatte jedoch zur Folge, daß die ganze Breite des deutschen Volkes an der Reformation Luthers Anteil nahm: Vom Bauernknecht, der von seinem Pfarrer übel behandelt wurde über die Stände, die ihre Kritik in der Gravamina Nationis Germanicae schon oft und immer wirkungslos zum Ausdruck gebracht hatten, bis hin zu den deutschen Fürsten, allen voran Friedrich dem Weisen, Kurfürst von Sachsen, die sich politisch freispielen wollten. Der Reichtum der Kirche hatte dem höheren Klerus ein Leben in mitunter ausschweifendem Luxus ermöglicht, das auch über die klösterlichen Mauern hinweg in aller Öffentlichkeit geführt wurde. Das mußte zunehmend die Kritik und den Unmut der ärmsten und mittleren, die Hauptlast der kirchlichen Ausbeutung tragenden Schichten erregen. So kam es seit der ersten großen Bauernerhebung 1476 unter Hans Böheim, dem Pfeifer von Niklashausen - einem Prediger -, immer wieder zu Unruhen unter Bauern und Bürgern in allen Teilen des Reiches. In den neunziger Jahren gab es bereits die ersten Bundschuhverschwörungen. Die Mißstände im Kirchenstand und der Prunk der Kircheninstitutionen im Gegensatz zu sozialer Not hatten immer mehr Zweifel an den vorgeschriebenen Praktiken der Glaubensausübung erweckt, besonders in der Funktion des Priesters als Vermittler zwischen den Gläubigen und Gott, in der er sich anmaßte, die von Gott erhoffte Seligsprechung durch den Verkauf von Ablaßzetteln, die den Gläubigen seiner Sünden freisprachen, selbst zu verheißen.[1] Diese Zweifel, von den niederen, des Schreibens und Lebens unkundigen Stände gefühlt, wurden zunächst von Vertretern des kirchlichen Standes selbst ausgesprochen: von Predigern und Theologen. Die nachhaltigste Kritik am Priesterstand kam aber vor allem vom gebildeten Bürgertum, dem auch Sastrow sehr bewußt angehörte. Der Machtapparat der Kirche gestattete dem aufstrebenden Bürgertum weder, den eigenen ökonomischen Interessen zu folgen, noch konnte er es mit einer Ideologie, die in Widerspruch zur eigenen Glaubenslehre geraten war und mehr und mehr der ausschließlichen Machterhaltung diente, den Weg zu geistig-universeller Entfaltung öffnen. Den untertänigen Kirchengelehrten und stellte das Bürgertum immer entschiedener sein eigenes Individualitätsbewußtsein entgegen - auch Luther entstammt diesem aufstrebenden Bürgertum …

Darüber hinaus gilt für die gesamte politische Geschichte, mit der sich die Sastrow'sche Autobiographie beschäftigt, dasselbe, was Horst Rabe im speziellen für den Augsburger Reichstag feststellt: „Vorgeschichte, Verlauf und Auswirkungen […] müssen stets und von vornherein in ihrer dauernden und engen Wechselwirkung mit dem europäischen Geschehen jener Jahre gesehen werden. Die Personalunion zwischen dem Kaisertum und den spanischen

In ganz ähnlicher Weise listet Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 115f. die Ursachen der Reformation auf. In seinem Werk, das sich mit dem Thema des Antiklerikalismus beschäftigt, arbeitet er die Vernetzung dieser Bereiche zu der „gesellschaftlich höchst wirksamen Kraft" des Antiklerikalismus heraus.
Zu den vielfältigen und komplexen Ursachen der Reformation vgl. auch Van Dülmen, Kultur und Alltag III, 14ff. Wenn er allerdings (ebd., 14) von einem „raschen Konfessionswechsel" spricht, ist ihm nicht Recht zu geben. Vielerorts vollzog sich der Konfessionswechsel äußerst schleifend, und der Wandel von der katholischen zur evangelischen Kirche - kollektiv wie individuell - erkannte man z.T. erst durch die Konfessionalisierung als bereits vollzogen.

[1] Luise Schorn-Schütte, Reformation, 15f. weist vollkommen zu Recht darauf hin, daß nicht insgesamt der Stab über der katholischen Kirche der Zeit gebrochen werden kann, „wie dies im Kirchenkampfklima des Kaiserreiches der achtziger und neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts beschrieben wurde. Die Gegendarstellung des katholischen Kirchenhistorikers Johannes Janssen (1829-1891) hat zur Korrektur […] zahlreiche Belege gesammelt […]. Trotz der […] Mißstände existierten durchaus intakte Klöster; verantwortungsbewußte Priester und Bischöfe versuchten ihre pastoralen Pflichten zu erfüllen. Und auch der stets so beklagte niedrige Bildungsstand der Kleriker war nicht durchgängig Realität. Universitätsbildung z.B. war in 30 bis 50 % der Fälle vorhanden, allerdings ohne einen Abschluß."
Vgl. dazu auch Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 148ff.

Kronen, die ständige Konfrontation der Habsburger mit der türkischen Militärmacht, Frankreichs Kampf um Oberitalien und Burgund, das erneute Eingreifen Englands in die kontinentale Politik, die Beziehungen der europäischen Mächte zum Papst mit all ihren geistlichen und weltlichen Komponenten; dazu das weitere Ausgreifen der Reformation, die allmähliche Verfestigung des Widerstands der alten Kirche und die Anfänge einer innerkatholischen Reform; schließlich die stiller gewordene, aber durch den aufkommenden Konfessionalismus doch noch keineswegs erstickte Wirksamkeit des Humanismus - die ganze Vielfalt dieser Kräfte und Verhältnisse, die das Antlitz Europas um die Mitte des 16. Jahrhunderts prägten, beeinflußten die Geschichte des Augsburger Reichstags 1547/48 aufs lebendigste."[1] - Rabe entwickelt die Konstellationen der europäischen Politik gewissermaßen als Voraussetzung seiner Untersuchungen über den Reichstag in seinem ersten Kapitel.[2]

Eine ungeheure Zukunftshoffnung wurde von Anfang an in die Aufbruchbewegung der Reformation hineingetragen, die deutlich in Hans Sachs „Wittenbergischer Nachtigall” aus dem Jahre 1523 zum Ausdruck kommt:[3]

> Wacht auf! Es nahent gen dens Tag!
> Ich hör singen im grünen Hag
> ein wunnigliche Nachtigall.
> Ihr Stimm durchklinget Berg und Tal.
> Die Nacht neigt sich gen Okzident,
> der Tag geht auf von Orient,
> die rotbrünstige Morgenröt
> her durch die trüben Wolken göht,
> daraus die lichte Sunn tut blicken.
> Des Mones Schein tut sie verdrücken.

[1] Rabe, Reichsbund und Interim, [9]

[2] Rabe, Reichsbund und Interim, [9]-178

[3] Im Auszug zit. nach: Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 302ff.

IV.2. Beiträge zur Geschichte der Reformation

Die Reformation als städtisches Ereignis

„The reformation was an urban event";[1] und auch in Norddeutschland wurde die Stadt „wichtigster Schauplatz und Zentrum der reformatorischen Bewegung".[2] - Das lag auch am Selbstverständnis der Stadt und ihrer Einwohner: „Die deutsche Stadt des Spätmittelalters [hatte] eine Neigung, sich als corpus christianum im kleinen zu verstehen."[3] Städtische Einwohnerschaft und Kirchenvolk waren weitgehend idente Größen. Hier unter bürgerlichen Verhältnissen konnte sich die reformatorische Entwicklung ungehemmter konkretisieren als bspw. im Vergleich mit ländlichen Gegenden. Am Beispiel Stralsunds wird der Ablauf der Reformation ohne Lenkung durch einen Landesherrn recht deutlich.

Bei aller regionaler Unterschiedlichkeit geschah die Durchführung der Reformation und der Aufbau der evangelischen Kirche im städtischen Umfeld in drei Etappen; Die städtegeschichtliche Untersuchung von W. Ehbrecht arbeitet diese Parallelitäten für die Hansestädte Köln, Osnabrück und Stralsund in den ersten Jahren der Reformation sehr klar auf.[4] (1.) Zunächst kam es zur Einstellung eines evangelisch gesinnten Predigers bzw. Prädikanten, der das gottesdienstliche Geschehen sowie das bestehende Kirchentum nach den neuen Vorstellungen zu ordnen begann; das bedeutete zumeist die Einführung der deutschen Messe, Abschaffung des Heiligendienstes und die Auflösung der Klöster. Dies geschah zumeist auch auf Druck der Gemeinde, aber auch die Obrigkeit ergriff Partei zugunsten der neuen Lehre. In Visitationen, dem „wichtigsten Instrument der Ausbildung evangelischer Kirchenwesen" (H. Rabe)[5], begann eine Ordnung der neuen Kirchentümer, zu der die finanzielle Neuordnung wie auch die Festlegung der Qualifikationen für Prediger/Pfarrer gehörte. (2.) Parallel dazu versuchte die evangelische Geistlichkeit, die Bildung der Gemeinde im Sinne eines Allgemeinen Priestertums und des humanistischen Bildungsideals zu heben. Nicht selten ging dies Hand in Hand mit einem Engagement im Bereich des Schulwesens. (3.) In der dritte Phase konsolidiert und institutionalisiert sich das neue evangelische Kirchentum durch Kirchenordnungen. Bischofsähnliche Funktion übernahm der normalerweise von der Obrigkeit eingesetzte Superintendent oder eine kirchliche Zentralbehörde - normalerweise „Konsistorium" benannt -, die paritätisch mit Geistlichen und Weltlichen besetzt wurde. Damit war der Schritt zum landesherrlichen Kirchenregiment getan.[6] Alle diese Schritte finden sich auch in der Geschichte Stralsunds; und damit auch in der Autobiographie Sastrows.

---

[1] A. G. Dickens, zit. nach: Schorn-Schütte, Reformation, 59; vgl. Press, Stadt und territoriale Konfessionsbildung; Hamm, Bürgertum und Glaube, 91ff.

[2] Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 196

[3] Moeller, Reichsstadt und Reformation, 15

[4] Ehbrecht, Köln-Osnabrück-Stralsund, zusammenfassend: 61ff.

[5] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 368

[6] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag III, 44

Die Merkmale der Reformationszeit, die der Kirchenhistoriker Berndt Hamm für die Städte Süddeutschlands herausgearbeitet hat, gelten sinngemäß auch für die norddeutschen; er nennt verschiedene „Koordinaten, innerhalb derer sich die städtische Reformationen abspielen und von denen sie geprägt werden“; sie sind gewissermaßen auch Thesen für die Geschehnisse in Stralsund. (1.) „Die Städte [...] sind durch ihre herausragende geistige Mobilität dazu prädestiniert, Vorreiter und Träger eines Umbruchsgeschehens wie der Reformation zu werden.“ (2.) Der reformatorische Aufbruch „ist aber auch nicht denkbar ohne die herausragende Bedeutung der Prädikanten und ihrer Predigt in den Städten“. (3.) „Nicht zu vergessen ist dabei die herausragende Rolle der Bettelorden und ihrer Predigt.“ (4.) Man kann die spätmittelalterliche Stadt als „verdichtete Sakralgemeinschaft verstehen, die in Gestalt von Reformationserwartungen hindrängt auf intensivierte, umfassende und integrative Sakralisierung aller Lebensbereiche. Dieser Tendenz kam die Reformation entgegen [...].“ (5.) Dazu kam die Tendenz zu Verschriftlichung, Rationalität und Entritualisierung, die das städtische Rechtswesen kennzeichnen. (6.) Die gesellschaftliche Durchlässigkeit bedingte einen reformatorischen Druck „von unten“. (7.) Die Reformation in den Städten konnte wegen derer Bedeutung nach innen und außen strahlen.[1]

Sastrows Darstellungskonzept: Ordnung als Leitmotiv

Vor einer Behandlung der von Sastrow angesprochenen Geschehnisse der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts ist es sinnvoll, einen Blick auf die Gestaltungsprinzipien und -grundsätze Sastrows zu werfen. Sastrow nimmt dabei eine klare Auswahl der geschichtlichen Ereignisse vor, die nicht unbedingt mit seinem eigenen Erlebnishorizont in Zusammenhang stehen, sondern auf ein Konzept schließen lassen. Es ergeben sich bei der Betrachtung drei bzw. vier Handlungsstränge: Neben der eigenen Lebensbeschreibung widmet sich Sastrow (1.) der Geschichte des pommer'schen Herzogshauses, (2.) den Bürgerunruhen in Stralsund, und (3.) der kirchlichen Reformation. Dies entspricht auch der Reihenfolge der Behandlung, die wiederum auf Sastrows Prioritäten rückschließen läßt, wobei der meiste Raum dem Bürgeraufstand gewidmet ist. - Hier werden Gestaltungskriterien deutlich: Sastrow dachte hierarchisch, behandelte Geschichte vom Herrscherhaus, dem er sich verpflichtet fühlte, ausgehend, auch wenn dann die als persönlich empfundene Geschichte, die der Bürgerunruhen, quantitativ überwiegt.[2]

Zum landesherrlichen Kirchenregiment vgl. u.v.a. den Beitrag von Hans Liermann, Art. „Landesherrliches Kirchenregiment“; in: Evang. Staatslexikon, 1437-1439

[1] Alle Zit.: Hamm, Bürgertum und Glaube, 77ff.

[2] Die Anzahl der Kapitel, die sich mit dem betreffenden Handlungsstrang beschäftigen, unterstreicht diese Prioritätensetzung:

Mit Sastrows Person beschäftigen sich	*(1.) Mit dem pommer'schen Herzogshaus beschäftigen sich*	*(2.) Mit dem Bürgeraufstand in Stralsund beschäftigen sich*	*(3.) Mit der kirchlichen Reformation beschäftigen sich*
3 Kapitel	4 Kapitel*)	6 Kapitel*)	4 Kapitel

**) Kap. XVI. beschäftigt sich mit beiden Themenbereichen und wurde deshalb bei beiden hinzugezählt.*

Sastrows Person betreffend	*Das pommer'sche Herzogshaus betreffend*	*Den Bürgeraufstand in Stralsund betreffend*	*Die Durchführung der kirchlichen Reformation betreffend*
	Cap. III. Der Herzog Bogislav X. empfängt von Kaiser Carl V. die Lehne; der darüber mit dem Churfürsten von Brandenburg entstandene Zwist wird aber an das Reichsregiment zu Nürnberg verwiesen.	Cap. IV. Von Roloff Moller's Aufruhr zu Stralsund, von dem Anfange der Acht und vierzig und von der Verfertigung des ersten Recesses.	Cap. V. Von den ersten evangelischen Predigern zu Stralsund.
			Cap. VI. Von Herzog Bogislav's Reise gen Nürnberg und von seiner Unterredung mit Dr. Martin Luther auf der Rückreise.
		Cap. VII. Der Rath zu Stralsund entschuldigt sich bei Herzog Bogislav wegen des in der Stadt vorgefallenen Kirchenstürmens, und des Herzogs Antwort darauf.	
		Cap. VIII. Der Bürgermeister Nicolaus Smiterlow tritt als Vermittler zwischen der unruhigen Bürgerschaft und dem papistischen Rathe auf, findet aber bei beiden Theilen wenig Gehör.	
	Cap. X. Ursachen, weshalb die Herzoge Jörgen und Barnim bei den Stralsundischen Unruhen stille gesessen.	Cap. IX. Rolof Moller und Christoph Lorbeer werden im Aufruhr zu Bürgermeistern, und neben ihnen auf gleiche Weise noch acht Andere zu Rath erwählt.	Cap. XI. Förmliche Bestellung der evangelischen Prediger zu Stralsund, ordentliche Einrichtung des Kirchenwesens daselbst und Entweichung der papistischen Pfaffen und Mönche.

Cap. XII. Sastrow's Vater zu Greifswald, verunwilliget sich mit Jörgen Hartmann und entleibt denselben.		Cap. XIV. Der Bürgermeister Smiterlow entweicht nach Greifswald, woselbst er drei Jahre verbleibt. Von seinen Söhnen, und von Doctor Zutpfeld Wardenberg's Schicksal.	Cap. XIII. Zerstörung des St. Brigittenklosters vor Stralsund und Einführung der Nonnen in der Stadt und in das von den Dominicanermönchen verlassenen Catharinenklosters.
Cap. XV. Wie Sastrow's Mutter ihn oft mit sich in die Kirche, wenn sie vor den Altären gebetet, genommen; wie er von seiner Mutter mit der Spitze eines Beils am Kopfe verwundet, und danächst auf dem Pfarrhofe zu Neuenkirchen von einem Pferde gefährlich geschlagen worden.			
	Cap. XVI. Von der den Herzogen Georg und Barnim geschehen Huldigung zu Stralsund,	und wie der Bürgermeister Smiterlow wieder nach Stralsund gekommen.	
Cap. XVII. Sastrow geht zu Greifswald in die Schule			

Die Kapitelzusammenfassungen nach dem Inhaltsverzeichnis bei Mohnike I

Die Schilderung setzt nicht mit der kirchlichen Reformation ein - wie naheliegend wäre -, sondern mit der Belehnung von Bogislaw X. durch Karl V. und mit den sozialen Unruhen innerhalb Stralsunds, den eng mit den Geschehnissen der Reformation zusammenhängendem Aufstand des *Herrn Omnes*, der im Jahre 1522 begann und erst 1537 endgültig in sich zusammenfiel.[1] Das ist nicht unbedingt ein Gebot der Chronologie, sondern Sastrows Darstellungskonzept. Ihm geht es offenbar um die Frage einer Ordnung bzw. der Gefährdung der Ordnung; das ist sein leitendes Motiv. Es ist das das Motiv eines Patriziers, es ist dies aber auch ein Motiv, das dem Zeitgeist entspricht, wenn sich ganz ähnliche Gedanken z.B. bei Luther finden. Dieses Leitmotiv bedingt auch, daß Sastrow inhaltlich auch nicht zwischen dem Aufstand der Achtundvierziger und dem Bildersturm differenziert. - Die Verbindung zwischen Reformation und Aufstandsbewegungen war offenbar auch für Bogislaw X. entscheidend für

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 144

seine Positionierung gegenüber der Reformation gewesen; in eigenartiger Weise deckt sich hier das historische Deutungsmuster Sastrows mit dem des Landesfürsten.[1] Erst im Anschluß daran wendet sich Sastrow dem Thema der kirchlichen Reformation zu. - Bezeichnenderweise hat die Reformation Stralsunds in der Schilderung von Sastrow fast ausschließlich eine sozialpolitische Dimension. Theologische Streitfragen werden kaum behandelt, so wie auch nirgendwo der Begriff „Reformation” genannt wird. Das Geschehen wird nicht unter dem Blickwinkel der Reformation Stralsunds abgehandelt, sondern unter dem Aspekt des „Regimentes der Achtundvierzig”.

„Daß [erst] im Zuge dieser sozialen Auseinandersetzungen die Reformation in Stralsund durchgesetzt wurde, wertet der Protestant Sastrow nicht.”[2] Das Emporkommen der Reformation war sowohl in den ersten Jahren durch soziale Unordnung begleitet und wurde von den Hansestädten als „Ungehorsam” - oder zumindest als Ungehorsam hervorrufend - gewertet,[3] wie auch zwanzig Jahre später Karl V. im Aufbegehren der Fürsten und Stände gegen seine Religionspolitik einen Ungehorsam erblickte. Solche Gedanken kommen Sastrow nicht in den Sinn; oder zumindest reflektiert er sie nicht in seiner Autobiographie ... So wie sich auch der Gedanke aufdrängt, daß Sastrow ohne die gesellschaftlichen Umbrüche und Umwälzungen am Beginn des 16. Jahrhunderts, die doch eine Nahebeziehung zum Patrizier Smiterlow geschaffen haben, wohl nie seinen steilen Aufstieg geschafft hätte.

Nur mit zurückhaltender Sympathie beschreibt der Protestant Sastrow das Eindringen des reformatorischen Gedankenguts in Pommern.[4] Zunächst widmet er sich dem Auftreten einzelner Prediger, hierauf zeichnet er das Wirken der neuen Religionsauffassung und die damit verbundene Eskalation. In lebendigem Stil spricht er die anfängliche Entzweiung der kirchlichen Gemeinde Stralsunds an, den Hader zwischen Anhängern der neuen Lehre und dem Rat, und schließlich dessen Zurückweichen vor dem Druck der Bürgerschaft, ohne kritischen Kommentar streicht er den Drang von Bürgermeister und Rat hervor, nicht selber Opfer der neuen Religionsbewegung zu werden (und der damit verbundenen militanten Stimmung), sondern sich - im rechten Augenblick - an deren Spitze zu stellen und sie in den Griff zu

[1] Herzog Bogislaw X. besucht 1521 in Wittenberg Martin Luther, ließ sich aber nicht für die Reformation gewinnen - behindert sie allerdings auch kaum. Als in Pommern reformatorische Gedanken Fuß zu fassen begannen - Johann Knipstro predigte in Pyritz 1521, erste lutherische Predigten fanden in Stralsund 1522 statt - verhielt sich Bogislaw X. neutral. 1517 wurde im Kloster Belbuck (Kreis Greifenberg) ein Seminar gegründet und mit dessen Leitung der Lutherschüler Johannes Bugenhagen, der dem Orden nicht angehörte, betraut. Der Konvent schloß sich fast einmütig der neuen Lehre an. Der katholische Herzog Bogislaw X. säkularisierte 1522 die Abtei und wandelte den Besitz in ein landesherrliches Amt um, da ihm die sozialen Bewegungen und Unordnungen höchst zuwider waren, die im Gefolge der neuen Lehre auftraten.
Als Bogislaw X. starb, waren seit dem Thesenanschlag Luthers schon sechs Jahre vergangen. Der Herzog war davon wenig beeindruckt, obwohl er noch in seinem Todesjahr 1523 auf seiner Reise zum Reichstag in Nürnberg in vielen Städten die große religiöse Bewegung erlebt hatte und einige seiner Begleiter, wie der Stralsunder Bürgermeister Nikolaus Smiterlow, von den Gedanken Luthers ergriffen waren. In seinem eigenen Lande hat Bogislaw X. sich ziemlich neutral gegenüber dem Luthertum verhalten, er hörte sich sogar eine Predigt von Paul vom Rode in Stettin an und fand darin nichts Anstößiges. Gegen die Reformation ist er eingeschritten, wenn er daraus Unruhe entstehen sah.

[2] Schildhauer, Hanse, 237

[3] Vgl. Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 197

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 33f.

bekommen, indem man sie institutionalisiert.[1] Trotz mangelnder Euphorie ist Sastrows positive Stellung zur Reformation unverkennbar. Die sympathisierende Warte Sastrows ist um so verständlicher, als seine Familie nach der Übersiedelung von Greifswald nach Stralsund und unter Einfluß von Nikolaus Smiterlow zum evangelischen Glauben übergetreten ist.[2] Es wäre auch unlogisch, spräche er sich im Alter von 75 Jahren als etablierter Bürgermeister einer Stadt des nunmehr protestantischen Nordens, zum Zeitpunkt der inneren und äußeren Festigung der neuen christlichen Konfession, dagegen aus! Allerdings versucht er stets die nötige Distanz zu bewahren, um kritikwürdig zu bleiben. Hier ist z.B. Sastrows Kritik nicht nur am katholischen Klerikerstand, sondern auch an evangelischen Geistlichen zu nennen, allen voran am ersten Pfarrers von Stralsund, Karsten Ketelhut.[3] Die in der Autobiographie klare Verbindung von Privatem und Öffentlichem kann durch einen von Sastrow erwähnten Brief Luthers an Sastrows Vater Nikolaus verdeutlicht werden.[4] Sastrow stellt somit die die Öffentlichkeit prägende Gestalt Luthers direkt in die Privatsphäre der Familie. Der Inhalt des Briefes scheint weniger Bedeutung zu haben als der Stellenwert seiner Existenz für die Familie Sastrows an sich. Sastrow räumt der Tatsache, ein Schriftzeugnis dieses *„hocherleuchten, heiligen, an der gantzen We[r]lt wolverdienten teuren Mans“*[5] zu eigen zu haben, große Bedeutung ein.

Ein anderer Bereich muß spekulativ bleiben, betrifft er doch die Zeit des verloren gegangenen Vierten Teiles. Als Sastrow jedoch seine Autobiographie verfaßte, war die hier beschriebene Zeit für ihn fast noch Gegenwart und prägte zweifelsfrei sein Denken. Bereits die Stellung zum Interim (1548) hatte die Spannungen zwischen Stralsund und Pommern wieder aufbrechen lassen - es wird noch zu behandeln sein. Die Spannungen waren ein Katalysator zwischen den Interessen Stralsunds um weitgehende Selbständigkeit und den Pommernfürsten um Ausbildung einer Zentralgewalt. Generalsuperintendent Jakob Runge, in dessen Bereich Stralsund fiel, stand nolens volens an der Seite der Pommernfürsten.[6] Als Vertrauter Melanchthons war er um eine versöhnliche Haltung bemüht, während die Stralsunder Pfarrerschaft einem strengen lutherischen Standpunkt zuneigte. Die konfessionellen Meinungsunterschiede nun und die machtpolitischen Faktoren, die bereits früher z.B. bei den Visitationen immer wieder aufgebrochen waren,[7] ließen die Situation zeitweise kulminieren. -

---

[1] Vgl. dazu den Denkanstoß in Manès Sperbers epischem Werk „Wie eine Träne im Ozean“; hier bemerkt Prof. Stetten: „... womit erwiesen wäre, daß die Idee nur in der Opposition gegen die Macht lebendig, in Verbindung mit ihr aber und zu ihrer Rechtfertigung in eine Institution verwandelt, vernichtet wird. Die Geschichte der Macht ist die Geschichte der mißbrauchten und verratenen Idee.
Die revolutionäre Idee, die wir meinen, wird siegen, indem sie zur menschlichen Institution, das ist zur Macht aller, das ist zur Machtlosigkeit aller Institutionen führen wird.“ (M. Sperber, Wie eine Träne im Ozean, Wien-Zürich [5]1991, 130)

[2] Greifswald wurde erst 1531 evangelisch. Vgl. O. Krause, Greifswald, in: Uecker (Hg.), Pommern in Wort und Bild, 142; Victor Schultze, Die pommersche Hochschule, in: Uecker (Hg.), Pommern in Wort und Bild, 146

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 32

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 184-186

[5] Sastrow [Mohnike] I, 186

[6] Vgl. Harms, Runge, 103ff. u.ö.

[7] Vgl. Harms, Runge, 51

Es ist mehr als ein Zeichen, daß bei Runges Amtseinführung die Stralsunder Geistlichkeit nicht vertreten war.[1]

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts lag Stralsund immer wieder im Streit mit den Pommernherzögen auf politischem Gebiet wie mit dem Generalsuperintendenten, von 1557 bis 1595 also Jakob Runge, auf kirchlichem Gebiet. In jenen Jahren gehörte Sastrow zu den maßgeblichen Repräsentanten Stralsunds, der sich deshalb auch gegen Runge kritisch stellte. *„[...] als Doctor Johan Knipstro, an seine Statt jn Namen vnnd aus Beuehlich des Landsfursten, Magistrum Jacobum Rungium von der Cantzell pro Superintendente instituirte, hatt der Rath zum Grypßwalde wider solliche Vocation vnnd Institution, als jrer Gerechtigheit, zuwider, durch den Syndicum zum Strallsunde, D. Gentzkowen, vor mihr, als darzu sonderlich requirirtem Notario, beide, muntlich, auch mit vberreichter schrifftlichen Protestation, protestiert, wie ich dann sollichen actum instrumentiret, vmmd dessen documentum dem Rate zum Grypßwalde gegen geburliche Erstattung mittgeteilt.“*[2] Mitte der fünfziger Jahre brach der Streit um den Stralsunder Superintendenten Freder endgültig aus; Johann Freder war als Nachfolger des Stralsunder Reformators Christian Ketelhut nach Stralsund gekommen. In der Frage nach dem Interim nahm er eine streng ablehnende Haltung ein, was ihn in Differenz zum Generalsuperintendenten Johann Knipstro, mit dem er bereits früher Auseinandersetzungen gehabt hatte, brachte. Knipstro war übrigens der bedeutendste Förderer Jakob Runges ... Überdies entbrannte der Streit um die Frage des Rechtes zur Ordination. Im ganzen gesehen wird man nicht fehlgehen, in dem allen den Versuch des Stralsunder Magistrates zu sehen, die Stralsundische Kirche unter Johann Freder als Superintendenten gegenüber der Pommer'schen Kirche zu verselbständigen, ähnlich den selbständigen Hansestädten wie Hamburg. Nicht zuletzt durch Runges Votum gegen Freder konnte jedoch eine Kirchenspaltung in Pommern abgewendet werden.[3]

Gegen die neue Kirchenordnung, von Runge und Knipstro auf der Basis der alten Bugenhagen'schen Kirchenordnung erarbeitet und von der Synode beschlossen, fand keine Anerkennung durch Stralsund - Pommern stand erneut vor einer Kirchenspaltung. Die Kirchenordnung konnte nur mit hartem Druck auch in Stralsund durchgesetzt werden.[4] Bei der Einführung einer Agende, ebenfalls unter maßgeblichen Einfluß Runges erarbeitet, beriefen sich die Stralsunder Synodalen in ihren Bedenken auf den Rat und seinen möglichen Widerspruch. Hier wird der Anspruch des Rates deutlich, auch in Kirchenangelegenheiten Entscheidungsträger zu sein; der Magistrat war zweifelsfrei bestrebt, dem Stralsunder Superintendent ein Konsistorium beizugeben, also ein durch den Magistrat besetztes und bestelltes kirchliches Gremium, das die Macht der Stadt zum Kirchenrecht erhob. Es dauerte bis 1569, bis die Agende dann publiziert werden konnte.[5]

Eine hochinteressante Entwicklung boten die Geschehnisse rund um das Auftreten des Schwärmers Peter Suleke im Jahre 1558, also kurz, nachdem Sastrow nach Stralsund gekommen war. Da Stralsund die Situation nicht bewältigen konnte, wandte man sich an Jakob

---

[1] Vgl. Harms, Runge, 97

[2] Sastrow [Mohnike] III, 32

[3] Vgl. Harms, Runge, 40ff.

[4] Vgl. Harms, Runge, 67ff.

[5] Vgl. Harms, Runge, 85ff.

Runge um Abhilfe, der unter der Bedingung der fürstlichen Genehmigung zusagte. Auf diese Bedingung gingen die Stralsunder allerdings nicht ein, so daß die Unruhen noch einige Monate andauerten.[1] Den Höhepunkt der Auseinandersetzungen aber bildete der Streit zwischen Jakob Runge und dem Stralsunder Oberpfarrer Jakob Kruse, der zunächst ein Parteigänger Runges war, mit seiner Amtsübernahme in Stralsund im Jahre 1570 aber vehement gegen Runge Position bezog. Wie bereits bei Freder ging es letztlich um die Selbständigkeit der Stralsundischen Kirche, ausgetragen u.a. am Recht des Stralsunder Superintendenten, Geistliche ordinieren zu dürfen. Der Widerstand Kruses gegen Runge war so heftig, daß der Herzog immer wieder eingreifen mußte. Eine Streitschrift folgte der anderen, allesamt im Tone schärfer werdend. Kruse erhob die Frage nach der Kirchenordnung; die zusehend sich zur Wahrheitsfrage nach dem rechten Verständnis des Evangeliums entwickelte. Kruse bezichtigte Runge sogar als Ketzer. Hier nun griff der Landesfürst selber massiv ein. Der Historiograph Cramer schreibt dazu: Es „wird der löbliche Lands-Fürst Hertzog Ernst Ludwig zu Christlichem Eyffer bewogen, an einen Erbarn Rath zum Stralsund zu schreiben mit Befehl, bey seyner Fürstlichen und höchsten Ungnad, den Mann von sich zu lassen. Darauf er entlich hat müssen abgeschaffet werden."[2]

Ein Streit in Stralsund um das Verständnis die Erbsündenlehre des Flacius erscheint im Vergleich dazu eher nebensächlich, auch wenn diese theologische Frage zu einer massiven Belastung des Luthertums insgesamt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde. Es geht hier um die Lehre Matthias Flacius', eines der streitbarsten Theologen seiner Zeit, der u.a. auch gegen das Interim heftig auftrat, und deshalb wohl auch in Stralsund, dessen Geistlichkeit ebenfalls massiv gegen das Interim agierte, gute Aufnahme fand. Der Streit in Stralsund entzündete sich Mitte der siebziger Jahre jedoch an den Fragestellungen den sog. Synergistischen Streits, in dem Flacius behauptete, daß die Erbsünde die Substanz (!) des Menschen sei.[3] Er forderte mit dieser Position sogar den Widerspruch der konservativsten Lutheraner heraus. In Stralsund konnte nicht zuletzt durch die Einflußnahme Runges auf Befehl des Pommernherzogs Ernst Ludwig dieser Streit beigelegt werden.[4]

Es ist natürlich die Beantwortung der Frage schwierig, wie Sastrow sich in diesen Situationen positioniert hat; Quellen fehlen hierzu. Es wird wohl aber nicht verfehlt sein, daß Sastrow sich gegen jegliche Form eines ungeordneten Fortganges abgegrenzt haben wird. Und er wird den Verlust einer Ordnung auf die ungeordneten Spannungen auf religiösem wie auch politischen Gebiet geortet haben. Das ist wohl seine Hauptposition, denn in der Positionierung in Sachfragen wird er wohl ein Zerrissener gewesen sein: hier der überzeugte Protestant Stralsunds und Repräsentant der Stadt, der andererseits wohl die diplomatische und damit versöhnliche Position des Kirchenführers Runges sehr gut verstanden und die aufrührerischen

---

[1] Vgl. Harms, Runge, 105f.

[2] Zit. nach: Harms, Runge, 131; zum Streit vgl. ebd., 114ff.

[3] Kurz zusammengefaßt war Flacius' Position folgende: „instead of the natural will being able to follow the movement of the Spirit, it hates and strives against God. The new creation of a good will ist therefore necessary. [...] Flacius agreed that God converts man with his wil, but insisted that God must first give us this new will. Although the will is free in secular areas, in spiritual matters it is a slave of Satan. To be sure, the object remained after the Fall, but this does not mean that original sin is *accidens*. The image if God and original righteousness as its superior part is certainly not *accidens* but *substantia*." (Reimann, Flacius, 81f.) - Zu Matthias Flacius Illyricus vgl. u.a. Barton, Flacius

[4] Vgl. Köhler, Art. „Flacius (Vlacich), Matthias"; in: RGG[1] II, 905-907; Harms, Runge, 140ff.

Verhaltensweisen eines Kruse wohl sehr kritische beobachtet haben wird; dort der Vertreter der Stadt Stralsund in ihrem Streben nach Selbständigkeit und Unabhängigkeit, der doch lange und in wichtigen Jahren Diplomat genau dieses Fürstenhauses gewesen ist, gegen das sich Stralsund nun auflehnt. Das könnte hinter der Aussage steckt, daß Sastrow *„zum Strallsunde recht in des Teuffels Battstube kommen“* ist;[1] eben nicht nur in politische Turbulenzen, sondern auch in einen persönlichen Zwiespalt - aber das ist spekulativ. Der kleinste gemeinsame Nenner bei dieser Sicht der Dinge ist bei Sastrow jedenfalls die Aufrechterhaltung einer Ordnung, die Ordnung, die - so betrachtet - wohl auch über konkreten Inhalten steht, und die als Leitmotiv seiner Darstellung gelten kann.

Sastrows Darstellung nach bedingt die Gefährdung der Ordnung eine Eskalation der Ereignisse, einen *„mercklichen, vnuorwindlichen Schaden gemeiner Statt“*,[2] wie er das bezogen auf den Aufstand der Achtundvierziger in Stralsund ausdrückt. Das Auflehnen gegen die Ordnung und das Erzielen einer ungeordneten im Sinne einer unkontrollierbaren Entwicklung wirkt als zerstörerisches *„Feur“*[3] oder auch als *„Feur des Krieges“*,[4] konkret hier des Schmalkaldischen Krieges mit seinen unzähligen Opfern. - Das alles kann nur Gottes Willen widersprechen, weshalb die Aufrechterhaltung der Ordnung bzw. eine geordnete Entwicklung ein Gebot einer christlichen Ethik ist. Aber Sastrow setzt die Ordnung nicht absolut, sondern mißt sie an der Sache. Trotz seines Ordnungsdenkens über er Kritik am Kammergericht, dem er ansonst eng verbunden ist, wegen dessen Arbeitsweise.[5] Ordnung ist für Sastrow ein Mittel zum Zweck, Fehlentwicklungen und das Ansteigen der Krisenintensität einzudämmen; Ordnung gewährleistet eine positive Entwicklung. Beides entspricht annähernd dem, was Luther als Aufgabe der Obrigkeit betrachtet hat, und auch Sastrows Ordnungsdenken ist eng mit der (städtischen) Obrigkeit verbunden. Es ist deshalb aus seiner Sicht nicht zynisch, wenn er das Fehlen einer nachvollziehbaren Verwaltung für die Aufstände in Stralsund verantwortlich mach.[6]

Bürgermeister Nikolaus Smiterlow als Vorbild Sastrows

Einen überdurchschnittlich hohen Stellenwert nimmt in der Behandlung der Geschehnisse der zwanziger Jahre durch Bartholomäus Sastrow Nikolaus Smiterlow und sein Schicksal ein; Smiterlow war mit der Familie Sastrow verwandt. Er stammt ursprünglich aus einer senatorischen Greifswalder Patrizierfamilie und war ab 1507 im Stralsunder Rat, seit 1516 Bürgermeister der Stadt. Es finden sich im Liber Memorialis der Hansestadt Stralsund ab 1501 Eintragungen über ihn.[7] Als konservativer Bürgermeister hatte er entschiedenen Anteil an den Geschehnissen in den zwanziger Jahren und mußte sich ihnen schließlich beugen. Von Verhandlungen in Kopenhagen - als er vom Sieg der Bürgeropposition in seiner Heimatstadt

[1] Sastrow [Mohnike] I, 11

[2] Sastrow [Mohnike] I, 31f.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 120

[4] Sastrow [Mohnike] I, 392

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 97f.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 32

[7] Vgl. Stralsunder Liber memorialis VI, Nr. 349, 352, 353, 356

erfährt - kehrte er gar nicht mehr nach Stralsund zurück, sondern ist mit seinen beiden Söhnen aus Stralsund nach Greifswald *„gezogen, vnnd bei meiner* [scl. Sastrows] *Mutter, seines Brudern Tochter, vber 3 Jhar zur Herberge gelegen".*[1] Hier lebte er drei Jahre lang bei der Familie Sastrow ohne politische Ämter.[2] Seine Erzählungen, politischen und religiösen Einstellungen werden den jungen Bartholomäus Sastrow stark geprägt haben. Gewissermaßen machte Sastrow Smiterlows Angelegenheiten zur eigenen Sache. *„Aber zu meiner* [!] *Historien wider zu komen* [nachdem Sastrow über Kirchenangelegenheiten berichtet hat], *hab ich oben gesagt, das der Burgermeister, Herr Nicolaus Smiterlow [...]."*[3]

Die Beurteilung Smiterlows durch Sastrow zeugt von dessen Hochschätzung: *„eine ansehnliche Person, ein beredter, standthafftiger, behertzigter Mann; hett gereits in der Regierung in der Stadt als Rathmann vnnd Burgermeister 17 Jhar gesessen; sollicher Qualiteten wegen er auch von dem Landtsfursten mit nach Nurnberg zuuorreisen geforttert wurt; in vorenderten Religion, dieweil er in der Nurnbergischen Reise in vielen Stetten die reine Lehr des Evangelii, vnnd wie dieselbige durch das heillose Bapstthumb vorfelscht, zimblich erfahren, ja Lutherum zu Wittenberg selbst predigen gehort, derwegen er auch binnen Raths der erste Bekenner des Evangelii gewesen [...]."*[4] Smiterlow hatte in Wittenberg selbst aus Luthers Mund die Predigt des Evangeliums gehört. Diese Hochschätzung Smiterlows führt bei Sastrow auch zu einer Paralleldarstellung der Ereignisse zwischen dem Aufstand in Stralsund der zwanziger Jahre und den Ereignissen rund um den Dänischen Krieg mit der Machtergreifung Jürgen Wullenwevers in Lübeck.[5]

Die bürgerliche Opposition in Stralsund in den Zwanziger Jahren	*Machtergreifung Jürgen Wullenwevers in Lübeck, der Dänische Krieg und Auswirkungen auf Stralsund*
Aufruhr unter der Führung Roloff Mollers (Buch I, Kap. IV.)	Aufruhr unter der Führung Jürgen Wullenwevers (Buch III, Kap. I.)
Bürgermeister Nikolaus Smiterlow versucht ergebnislos zu vermitteln (Buch I, Kap. VIII.)	Smiterlow rät auf dem Versammlungstag der Wendischen Städte ergebnislos zum Frieden (Buch III, Kap. II.)
	Das führt auch zu einer Entmachtung Smiterlows in Stralsund (Buch III, Kap. V.)

[1] Sastrow [Mohnike] I, 42

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 53, der allerdings nicht erwähnt, daß Smiterlow direkt von Kopenhagen nach Greifswald geht.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 53

[4] Sastrow [Mohnike] I, 40

Vgl. Ebd., 171ff.

[5] Zu Wullenwever vgl. die Monographie von Korell, Jürgen Wullenwever. Als Überblick zur stadtreformatorischen Entwicklung Lübecks vgl. u.v.a. Schorn-Schütte, Reformation, 63ff.

Smiterlow muß nach Greifswald fliehen (Buch I, Kap. XIV.)	Smiterlow wird aus den Ratsgeschäften entlassen und steht unter Hausarrest in Stralsund (Buch III, Kap. IV.)
Smiterlow zieht in's Haus der Familie Sastrow - Verbindung mit der Familie Sastrows (Buch I, Kap. XIV.)	Auch Nikolaus Sastrow, Bartholomäus Sastrows Vater, wird ebenfalls unter Hausarrest gestellt (Buch III, Kap. IV. u. VI.)
	Der Dänische Krieg läuft ungünstig für Lübeck (Buch III, Kap. VII.)
Smiterlow kehrt nach Stralsund zurück (Buch I, Kap. XVI.) - seine Rehabilitierung	Entsetzung des aufrührerischen Rates von Lübeck und Wiedereinsetzung des alten Rats (Buch III, Kap. XVII.) - gleichzeitig Rehabilitierung u.a. von Nikolaus Smiterlow und Nikolaus Sastrow (Buch III, Kap. XVIII.)

Die Übersicht zeigt deutlich, daß für Sastrow Smiterlow die Schlüsselperson bei den politischen Ereignisse darstellt. Über ihn ist die Familie Sastrow mit den politischen Vorgängen eng verbunden und in ihnen parteilich involviert. Die Vernetzung ergibt sich in erster Linie in den Phasen der politischen Ohnmacht Smiterlows, was Sastrows politische Einstellungen nachhaltig geprägt haben werden. Nikolaus Smiterlow versinnbildlicht, personfiziert bei alledem die „Ordnung". Smiterlows Gedanken werden durch Schriften wie Luthers „Treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung" (1522) geprägt gewesen sein; auch wenn sich solche Vermutungen nicht verifizieren lassen. Wenn die Ordnung gefährdet ist, versucht er - erfolglos - zu vermitteln, wird entmachtet, muß sich zurückziehen, die Situation entgleitet. Mit seiner Rehabilitierung wird die politische Situation wieder stabil, die Ordnung wiederhergestellt. Smiterlows Gegenspieler sind dabei Platzhalter für „Aufruhr" und „Unordnung". Das ergeben deutlich die beiden Gegenüberstellungen zwischen Roloff Moller und Nikolaus Smiterlow.[1] Daß Sastrow dieses Gegenüber an zwei verschiedenen Stellen aufarbeitet, beweist, welche Bedeutung dieses für ihn hatte. Es paßt durchaus zu diesem Konzept, daß Sastrow relativ ausführlich darüber berichtet, wie sich der Landesherr - ebenfalls ein Symbol der Ordnung - für die Rehabilitierung Smiterlows und anderer bei dessen Hausarrest, als Stralsund auf Wullenwevers Seite stand, verwandte.[2] Gewissermaßen ergibt sich damit für Sastrow bereits hier eine Interessensparallelität mit dem Herrscher, mit *„mein G.F. vnnd Herr, Hertzog Philips"*,[3] der den Aufstand zu beenden bestrebt war. Sastrow betont immer wieder seine Beziehung zu Philipp, in dessen Dienste er später stand.[4] Der Ratstag der wendischen Hansestädte des Jahres 1534 in Hamburg stellte sich gegen Wullenwevers Ziele und seine neue Regierung und Lübeck; politisch sollte Wullenwever auch schließlich

[1] Der erste direkte Vergleich: vgl. Sastrow [Mohnike] I, 40f.; der zweite direkte Vergleich: vgl. Sastrow [Mohnike] I, 174ff. Beim zweiten Vergleich bezieht sich Sastrow auch auf Berckmann und Dröge; außerdem bezieht er Georg Smiterlow, den Sohn Nikolaus Smiterlows, mit ein.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 131ff.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 131

[4] Vgl. u.a. Sastrow [Mohnike] I, 191f.; 195

scheitern.[1] Nikolaus Smiterlow war der führende Kopf der konservativen Kräfte. Wullenwever verstand es aber, den Stralsunder Rat gegen Smiterlow aufzubringen; er mußte schließlich resignieren. Einer der Drahtzieher gegen Smiterlow war dabei Bürgermeister Christopher Lorbeer. - Sastrow schildert diese Geschehnisse durchaus persönlich (!) betroffen.[2] Er findet deshalb das Todesurteil über Jürgen Wullenwever durchaus als gerechtfertigt.[3]

Für Sastrow wird auch die Reaktion Smiterlows auf die Aufrührer von besonderer Bedeutung gewesen sein: *„Der Burgermeister, Herr Nicolaus Smiterlow, hielt sich in seinem Einlager gar still und gedultig, bekummerte sich mit dem, was in auch ausserhalb der Stadt geschach, nicht ein Dinglin, sondern laß fleißssig in der heiligen Schrifft [...]. Ich habe in Warheit, (da ich doch gemeiniglich alle Tage in seinem Hause war) von jme auf die aufrurische Burgerschafft oder seine Feinde, die gantze Zeit vber nicht ein hartes Wort, vielweniger Fluchen oder Schelden gehört, sondern sagte woll: Es seint meine Burger; ich mus meinen Kindern zu gut halten; vnser Herr Gott wurt sie noch bekeren.“*[4] - War der Quietismus sicherlich nicht Sastrows Sache, so doch die Hoffnung, daß Gott alles zum Besten wenden würde.

Politisch war Smiterlow „conservativ und jeder Beschränkung der Rathsgewalt abgeneigt“. Bei den Hansetagen vertrat Smiterlow Stralsund häufig. Dabei wandte er sich konsequent gegen die Pläne des Lübecker Bürgermeisters Jürgen Wullenwever.[5] Smiterlow verabscheute „alle gewaltsamen tumultarischen Maßregeln grundsätzlich“ und verschmähte es, „sich zur Durchführung der kirchlichen Reform der bereits von anderer Seite begonnenen Agitation in der Bürgerschaft zu bedienen. Die Durchführung der Kirchenverbesserung war auch sein Wunsch, aber es sollte Alles in dem gewöhnlichen ruhigen Geleise vor sich gehen; wie dies aber möglich war [...], darüber scheint sich Smiterlow selbst nicht im Klaren gewesen zu sein.“[6] Sastrow berichtet, daß Smiterlow wegen seiner Vermittlungsposition sowohl 1525, als auch 1534 von Bettlern genau deshalb verspottet wurde: *„Werfft Claus Friedemacher* [gemeint ist Bürgermeister Smiterlow] *herab, wir wollen uns midt den Stucken werffen.“*[7] - Jenen letztgenannten Punkt reflektiert Sastrow selbst in seiner Autobiographie bei aller Hochschätzung Smiterlows nicht. In hohem Maße identifiziert sich Sastrow mit Smiterlow: Eine ganz ähnliche Position wie bei Smiterlow - nach seinen eigenen Darstellungen - vertritt denn auch Sastrow selbst. War Sastrow in geistiger Nachfolge Smiterlows der religiösen Erneuerung durchaus nicht abhold, so verabscheute er die politische Entwicklung in Stralsund, die letztendlich seinen eigenen Stand (bei Abfassung der Autobiographie) angriff, und polemisiert umständlich und unter Benennen einschlägiger Bibelstellen gegen das Regiment der „aufrührerischen Rotte“. Und wahrscheinlich gerade deshalb, weil Sastrow von der

---

[1] Vgl. v.a. Sastrow [Mohnike] I, 147ff.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 118ff.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 153f.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 131

[5] Vgl. die einschlägigen Stellen in den Hanserezessen 1531-1535. Ebd., 186-Anm.1 bezieht sich bei einem Ausspruch Smiterlows an Wullenwever auf Sastrow [Mohnike] I, 118. Zu Wullenwever im gesamtdeutschen Kontext vgl. Brandi, Kaiser Karl V., 292ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (VI. Buch), 306ff.

[6] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 139

[7] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 121f.

Familienhälfte seines Vaters alles andere als patrizischer Herkunft ist, kann er sich mit dem Bürgermeister Smiterlow und dessen patrizischer Einstellung gegenüber dem *„Herrn Omnes"* identifizieren. In Smiterlow wird der Aufstieg Sastrows gewissermaßen vorabgebildet. Er vertritt den Stand, dem die Familie Sastrow in jenen Tagen zwar noch nicht völlig angehört hat, zu dem Sastrow sich aber berufen fühlt; ... ein Aufstieg, der sich dann in seiner konkreten Lebensgeschichte realisiert hat, und aus dessen Perspektive Sastrow nun seine Autobiographie verfaßt. Außerdem war einer der Anführer Hermann Bruser, gegen den sein Vater schon seit Jahren prozessiert, und u.a. dessentwegen die beiden Brüder Sastrow nach Speyer ziehen mußten und nicht fertig studieren konnten ...[1] - Ganz ähnliche Fronstellungen ergeben sich dann auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als Sastrow Ratsmitglied und sogar Bürgermeister war, und jetzt in die Rolle des direkt Betroffenen gerückt ist.

Der Aufstand durch die bürgerliche Opposition

Während es im Norden Deutschlands zu keinen Bauernkriegen kam, erfolgten hier jedoch im besonderen Aufstände einer städtischen Opposition.[2] Auf Grund des Sinkens der wirtschaftlichen Prosperität der Hansestädte seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und der Mißwirtschaft des Rates entstand in Stralsund schon relativ früh eine kleinbürgerliche Oppositionsbewegung. Dabei war die städtische Verfassung in Stralsund seit dem 13. Jahrhundert praktisch kontinuiert worden.[3] In Stralsund hatte sich schon in den zwanziger

---

[1] Vgl. II. Buch/Kap. XI., Sastrow [Mohnike] I, 90ff.; 205

[2] Nur manche Teile Deutschlands blieben sowohl von Bauernunruhen, als auch von städtischen Aufständen weitgehend unberührt; dazu gehört z.B. Nürnberg. Vgl. Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 213f.
Nach van Dülmen, Kultur und Alltag II, 120f. erlebte die frühneuzeitliche Protestwelle vier Höhepunkte:
1. „Während der Reformationszeit kam es, nicht selten auch in Zusammenhang mit der Durchsetzung der Reformation, zu Volksbewegungen, wobei sich eine zu wenig am Stadtregiment partizipierende Honoratiorenschicht gegen einen oligarchischen Rat erhob. Diese Proteste waren oft erfolgreich.”
2. „Einen zweiten Höhepunkt gab es um 1600 (Aachen 1598-1612, Frankfurt 1612-16), als erstmals ein zunehmend die Rolle der Obrigkeit beanspruchender Rat sich von einer sich in neuen Repräsentationsorganen organisierenden Bürgerschaft herausgefordert sah. Der Anspruch der neuen Eliten wie der Nicht-Bürger richtete sich gegen Patrizier, diesmal aber ohne großen Erfolg.”
3. „Einen dritten Höhepunkt erreichte die Protestbewegung nach dem Dreißigjährigen Krieg [...].”
4. „Die letzte Phase der frühneuzeitlichen Aufstandsbewegung zu Ende des 18. Jahrhunderts (Breslau 1793, Augsburg 1794) war erstmals nicht mehr geprägt vom Konflikt konkurrierender Eliten. Jetzt protestierten Handwerker gegen die rigide Einschränkung ihrer Lebensräume [...].”
Die 1. und 2. Protestbewegung findet sich in Sastrows Lebensgeschichte, die 1. am Beginn seiner Autobiographie mehr in tradierter Form, deshalb aber um nicht weniger für ihn prägend, die 2. zeichnet sich am Ende seines Lebens ungefähr zur Zeit der Abfassung der Autobiographie bereits ab; zweifelsfrei haben diese Vorzeichen, die Sastrow genau wahrnimmt, sein Wertesystem, wie er es in der Autobiographie präsentiert, deutlich mitgeprägt.
Weder die 1., noch die 2. Bewegung findet sich aber in der vorhandenen Autobiographie aus erster Hand. Für die 1. Bewegung ist Sastrow zu jung, dennoch finden sich Schilderungen im Ersten Teil der Autobiographie, die 2. Bewegung fiele wohl in die Zeit des verlorengegangenen Vierten Teiles.

[3] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 75
In anderen Hansestädten stellen sich die gesellschaftlichen Brüche ähnlich wie in Stralsund dar, z.B. in Lübeck, wo sich auch ein paralleler Verlauf der sozialen Unruhen ergibt. Vgl. Korell, Jürgen Wullenwever; Hoffmann, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter, 242ff. u. 261ff.

Jahren des 16. Jahrhunderts eine Oppositionsbewegung gegen den patrizischen Rat formiert, die in der Wahl eines Achtundvierziger Ausschusses vorerst ihren Höhepunkt fand, der *„im Namen der gantzenn Burgerschaft nicht alleine nebenß dem Rathe, sondern vber den Rath regiren"*[1] wollte. Die städtischen Unruhen haben durch die von der ländlichen Welt deutlich unterschiedlichen Rechts- und Verfassungsrahmen einen eigenständigen Charakter. „Die Bürgergemeinden in der Stadt [befanden sich] dem Rat gegenüber", so hat der Berliner Rechtshistoriker Heinz Schilling den strukturellen Unterschied charakterisiert, „nicht in gleicher Weise in einem Untertanenverhältnis wie die Bauern gegenüber ihren Herren."[2] Der Rat verfügte über ungeheure Kompetenzen. „Er hatte die Stadtschlüssel in Händen, verwahrte das Siegel, verlangte Kriegs- und Wachdienst von den Bürgern, er schickte Gesandtschaften ab und erließ Bürgerverträge, er schloß Bündnisse, hatte die Jurisdiktion in der Hand und bestimmte die innere Ordnung, er hatte alle bedeutenden Ämter der Stadt besetzt, verfügte über das Selbstergänzungsrecht, er verwaltete sämtliche Stadtgüter sowie Landgüter und gab den Handwerkern Privilegien und Rollen."[3]

Zu diesen politischen Spannungen kamen die religiösen Unzulänglichkeiten,[4] deren Kritik sich mit den politischen verwob.[5] Otto Fock führt in seiner Rügensch-Pommerschen Geschichte den Aufstand auf Steuerdruck und Finanznot zurück. 1522 wurde der Krieg gegen Christian von Dänemark vorbereitet, weshalb wiederholt Steuern eingehoben werden mußten. Überraschenderweise besteuerte der Rat auch die Geistlichkeit, die sich aber dem zu entziehen trachtete.[6] In Stralsund war zudem die Situation deshalb gespannt, weil auch die Reformatoren nicht wie bspw. Luther in Wittenberg bremsend wirkten: Hier genügte ein unbedeutender Anlaß, um 1523 den Bildersturm auszulösen, der die Kirche als Ganzes in Frage zu stellen drohte. Aufrufe des Rates blieben wenn auch nicht ungehört, so doch nicht befolgt. Wie sehr die politische Bewegung mit der religiösen Erneuerung Hand in Hand ging, wird auch in Stralsund offenkundig. Der Aufstand ging 1522 von einer Bürgeropposition um Roloff Moller aus, dem Enkel eines Bürgermeisters. Durch Aufzeichnungen seines Großvaters, die die Grundsätze der Finanzverwaltung durch den Rat aufdeckten, initiierte er soziale Unruhen, die dann zur Wahl eines Achtundvierzigerausschusses führten, der nach der Herrschaft im Rat strebte.[7]

Aus ganz ähnlichen Gründen entstanden in weiten Teilen Deutschlands Bauernunruhen und schließlich der Bauernkrieg. Vgl. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 104ff.; Anita Kühnel, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 5-21, 5f.

Bemerkenswert ist, daß es in Norddeutschland kaum soziale Bewegungen gegeben hat; es gab auch im 16. Jahrhundert keine Bauernaufstände. Die Stellung des Bauern war noch so fest im sozialen Gefüge, daß sich die Frage nach politischen Rechten für ihn noch nicht stellte. Auch litt er keine große materielle Not, solange die Grundherren bestrebt waren, das noch reichlich vorhandene Land mit Bauernstellen besetzt zu halten. Dafür hatte die Reformation eine andere Konsequenz: Durch die Vertreibung der katholischen Geistlichkeit wurden die Bauern nun direkte Untertanen der Landesherren. Vgl. Asche-Zeit, Sozialgeschichte, 90

[1] Sastrow [Mohnike] I, 31

[2] Zit. nach: Schorn-Schütte, Reformation, 59

[3] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 106

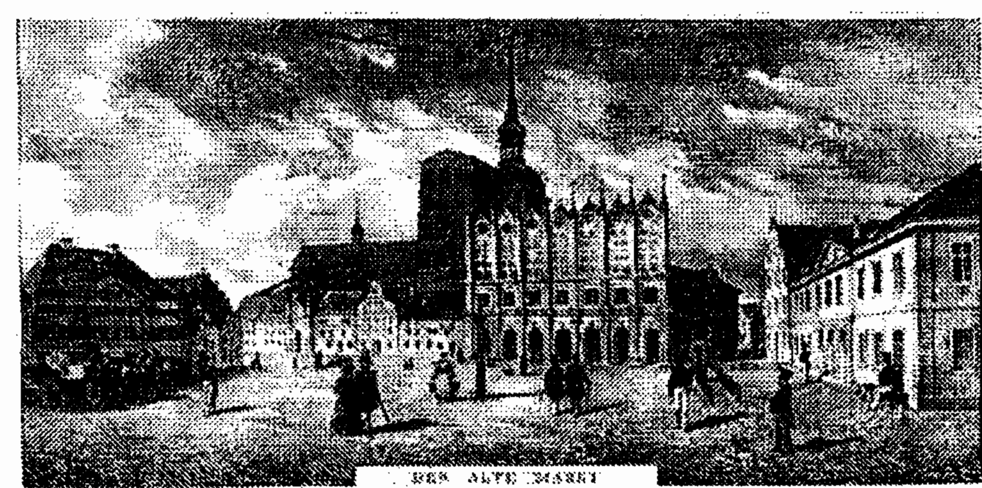
[4] Vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 91ff.

[5] Vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 101ff.

[6] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 121ff.; Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 31; Vgl. Uckeley, Werdegang, 18f.; Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111

Das Schicksal Nikolaus Smiterlows zeigt, wie kraß sich politische und religiöse Reformen widerstreiten konnten. Es war ursprünglich ein Ziel Smiterlows bei der Begegnung auf dem Alten Markt mit Roloff Moller im Juni 1524, zwischen seinen noch altgläubigen Ratskollegen und den evangelischen Reformern im Achtundvierzigerausschuß zu verhandeln. Dieses Ziel konnte Smiterlow nicht erreichen. Sastrow schildert diese schicksalsträchtige Begegnung folgendermaßen: „*[...] da der Rath, wie auch die Landtsfursten vnnd Furnembsten des Landts, noch papistisch, die 48., Roloff Moller mit seiner aufrurischen Rotte, aber gar zu geschwinde [...] Evangelisch oder eigenwillig werden [...], setzte sich Smiterlow in die Mitte, vormant den Rath, in sollicher rechtmessigen, gegrunten Sachen sich so hart wider gemeine Burgerschafft nicht zu erzeigen; die Burgerschafft auch, nicht so geschwinde wider jre Obrikeit zuuorfaren, noch aufzulenen, sondern gemach zu thun, getreuwlich vormanet, mit Vorsprechen, das jnen jre Prediger woll gelassen, vnnd der Lauff des Euangelii nicht gehemmet werden solte; richtede aber bei dem einen so wenig aus, als bei dem andern.*“[1] Die Verhörprotokolle aus dem Jahre 1529 geben einen guten Eindruck in die Vorgänge. Moller



Stralsund, Der Alte Markt mit dem Rathaus und der Nikolaikirche. Hier kam es zum Zusammentreffen zwischen Rat und Achtundvierziger-ausschuß

zog mit einem großen Anhang an Bürgern vor das Rathaus und drang in den Sitzungssaal ein, als die Ratsherren gerade tagten. „Seine dort vorgebrachte Anklage gipfelte darin, daß er den *gantzen Rat ins Angesichte vor Diebe* schalt. Dabei schonte er auch seinen Verwandten, den Ratsherrn Gert Schröder nicht, sondern rief ihm vor dem gesamten sitzenden Rat zu: ‚Er were woll klein von Person, aber ein groß Dieb.‘“[2] Die Körperschaft der Achtundvierzig unterstützte weiters die kirchliche Erneuerung; indessen leisteten die Vertreter des Rates dem Durchbruch der neuen Lehre Widerstand. Dabei war der Aufstand der Achtundvierzig nicht unbedingt bereits ein Aufstand der niederen sozialen Schichten gegen das Bürgertum oder ein

---

Roloff Moller werden verschiedenste - auch familiäre - Triebfedern zu seinem Handeln geworden sein. „Zu der reinen Hoheit eines sittlichen Charakters erhob er sich ohne Zweifel nicht; nicht einmal als eine politische Größe ersten Ranges kann er gelten; seine Inconsequenz oder seine Schwäche hat ihn später ebenso rasch von der Höhe wieder herabgestürzt, als er sie erklommen; aber ein so schlechter Mann, wie Sastrow ihn macht, war er nicht, und wie man auch sonst über ihn denken möge: um die Herbeiführung der politischen Umgestaltung des Stralsunder Gemeinwesens, ohne die hier auch die kirchliche nicht möglich war, hat er sich unleugenbare Verdienste erworben.“ (Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 163)

[1] Sastrow [Mohnike] I, 40f.

[2] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111

Kampf Arm gegen Reich, sondern ein Kampf innerhalb der Bürgertums, innerhalb des Patriziats.[1] Erst in weiterer Folge beteiligten sich niedere soziale Schichten am Machtkampf.

Sastrow ist bemüht, die Vertreter des Achtundvierzigerausschusses verächtlich zu machen, indem er sie *„vngelerte, schlechte, unberette Leute”*[2] nannte. Aber die Vertreter stammten durchaus aus wohlhabenden Häusern, viele gehörten der Tuchhändlerkorporation an.[3] Die labile soziale Situation des beginnenden 16. Jahrhunderts war durch die bürgerliche Opposition der Achtundvierzig aus dem Gleichgewicht gekommen, nun probten in weiterer Folge die sozial niederen Schichten in dieser unsicheren Phase den Aufstand. Der alte Rat setzte Wachen zum Schutz gegen Ausschreitungen und Plünderungen ein; aber auch, um die alte Ratsherrschaft sicherzustellen. Auf der großen Versammlung am Alten Markt, bei der Smiterlow zu vermitteln versuchte, forderte Ladewig Fischer als Sprecher des Bürgerausschusses alle den Achtundvierzigern und der neue Lehre anhängende Bürger auf, sich auf der einen Seite des Marktes zu sammeln. Dadurch zeigte sich die große zahlenmäßige Überlegenheit der oppositionellen Bürger und Einwohner; die Ratspartei mußte jetzt befürchten, bei Ausbruch des Kampfes nicht *„lebendig wider in jre Heuser zu kommen”*.[4] „Der oberste Repräsentant der altgläubigen und zugleich politisch konservativen Richtung im Stralsunder Rat war der Bürgermeister Sabel Oseborn; hinter ihm stand ursprünglich der größte Teil der Ratsmitglieder. Demgegenüber gab es auch einige Ratsherren, die wohl an der politischen Ordnung, der Grundlage ihrer privilegierten Stellung, festhalten wollten, der kirchlichen Erneuerung gegenüber aber nicht verschlossen waren. Von ihnen tritt besonders Nikolaus Smiterlow hervor [...].”[5] Bogislaw X. hatte sich erwartungsgemäß gegen den Aufruhr gestellt. Es handelte sich für ihn begreiflicherweise nicht nur um einen Aufstand gegen den Rat, sondern auch gegen den Landesherrn, auch wenn dies Sastrow nirgendwo thematisiert und sich der Aufstand zweifelsfrei in erster Linie gegen den Rat der Stadt richtete.[6] Mit seinem Tode verschnellerten sich die Vorgänge in Stralsund weiter; ... *„sonderlich, nachdem sie* [scl. der Ausschuß der Achtundvierzig] *spurten, dieweill nicht allein die Landtsfursten, sondern auch vnnd furnemlich, das der Rath papistisch zu sein beharte [...]”*.[7]

Nikolaus Smiterlow, durch seine konservative politische Haltung einerseits, seine Sympathie gegenüber der lutherischen Lehre andererseits aber in einer Zwischenposition, versuchte zu vermitteln, blieb allerdings dabei letztendlich erfolglos. Sastrow führt das auf das ungestüme

---

[1] Vgl. Schildhauer, Reformation und „Revolution”. Ähnliche Machtkämpfe findet man bspw. aber auch in Greifswald, vgl. Schroeder, Zur Geschichte des Greifswalder Stadtparlaments I

[2] Sastrow [Mohnike] II, 132

[3] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 112f.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 37
Diese Begebenheit findet sich auch in Berckmanns Chronik

[5] Schildhauer, Soziale, politische und religiöse Auseinandersetzungen, 104. Vgl. ders., Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110; A.T. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, 22-24, 26-28

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 38 (Kap. VII.); außerdem Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 103ff.

[7] Sastrow [Mohnike] I, 39

Vorgehen der Bürgeropposition zurück.[1] Smiterlow verläßt letztendlich Stralsund wegen dieses Widerstandes. Gegen die Opposition konnte der Rat nur kurz erfolgreich widerstehen, da die Bürgeropposition durch eine neuerliche Erhebung im Jahre 1524 die Alleinherrschaft des Rates gebrochen hatte und mit ihrem Achtundvierzigerausschuß durch einen Rezeß an der Leitung der Stadt relativ stark mitbeteiligt war.[2] Neben Roloff nennt Sastrow als Vertreter der neuen Regierung die Namen von Franz Wessel,[3] Ladewig Fischer, Bartholomäus Buchow, Hermann Meyer und Nicolaus Rode. Christopher Lorbeer[4] wurde neben Roloff aus den Reihen der Achtundvierziger zum Bürgermeister Stralsunds auserwählt.[5] Die neue Stadtregierung suchte bald eine Verständigung mit dem Fürstenhaus; eine Beruhigung der Lage gelang.[6] 1527 mußte Roloff Moller, der schon bald mit seiner Politik in ähnliche Bahnen verfallen war wie der alte Rat, gegen den er aufgetreten war, Stralsund verlassen.[7] 1529 kehrte er wieder zurück, „aber so wenig getraute sich der einst so populäre und allmächtige Mann jetzt ohne Rückhalt in seiner Vaterstadt wiederzuerscheinen, daß er nur mit einem herzoglichen Begleitbrief zu kommen wagte; aber er überlebte seine Rückkehr etwa nur vierzehn Tage, dann starb er im Kreise der Seinigen, wie sein Gegner Sastrow später wissen wollte, aus Gram, wie es wahrscheinlicher ist, an der gerade damals in Stralsund wie in ganz Norddeutschland grassierenden Epidemie, welche unter den Namen der englische Schweiß bekannt ist.”[8] Das Verlassen Stralsunds durch Moller ging einher mit der Rückkehr Smiterlows. Allerdings war mit den Mitgliedern des Achtundvierzigerausschusses 1525 und den Nachnominierungen von 1530 und 1534 praktisch der Rat gänzlich erneuert worden. Mit der Wiedereinsetzung des zwar evangelischen, aber politisch konservativen Nikolaus Smiterlows als Bürgermeister wird deutlich, „in wie starkem Maße die neuen Ratsmitglieder inzwischen [...] in die Bahnen der alten Ratspolitik einlenkten”.[9] Der Bürgerausschuß der Achtundvierzig verlor Ende der

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 39ff.

[2] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111f.; Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 167ff.; A.T. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, 25-26; Fabricius, Der Stadt Stralsund Verfassung und Verwaltung, 4-10
Der angesprochene Rezeß des Jahres 1524 ist zwar nicht erhalten, aber ein zweiter Rezeß aus dem Jahre 1535, „der die Bestimmungen des älteren enthalten und zugleich noch erweitert haben soll”. (Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 112) Dieser zweite Rezeß ist durch die Autobiographie Sastrows bekannt, vgl. Sastrow [Mohnike] I, 139ff.

[3] Zu Wessel vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 142ff.

[4] Zu Lorbeer vgl. Sastrow [Mohnike] I, 166f.; außerdem: Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 140ff.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 41; Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 117

[6] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 212ff.
Dennoch fand sich die Absetzung und Vertreibung Smiterlows sogar wiederholt auf der Tagesordnung der Hansetage. 1525 wurde Smiterlow unter Anwesenheit neuer Ratsmitglieder - des Bürgermeisters Johann Heye und des Ratsherrn Christoph Lorber - zu den Verhandlungen zugezogen; ebenfalls 1525 befaßte man sich dann mit einer Restituierung Smiterlows. Vgl. Ehbrecht, Köln-Osnabrück-Stralsund, 27ff.

[7] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 117; A.T. Kruse, Geschichte der Stralsunder Stadt-Verfassung. I. Abtheilung, bis zu dem Bürger-Vertrage vom 16. Dezember 1595, Stralsund 1847, in: Kruse, Sundische Studien I, eig. Paginierung, 28-34

[8] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 231

[9] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 117

zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre seine Bedeutung. 1537 wurde der Rezeß, mit dem er die Stadtregierung einst übernehmen hatte können, außer Kraft gesetzt.[1]

Exkurs: Sozialrevolutionäre Ansätze in Luthers Denken?

In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, inwieweit sich revolutionäre Vorgänge auf Luther und Gedanken der Reformation berufen konnten. Jean E. Spenlé formuliert Bedenken am folgerichtigen Denken Luthers: „Nachdem er [scl. Luther] das ‚allgemeine Priestertum' verkündet und die Hierarchie der römischen Kirche abgeschafft hatte, hätte er logischerweise bei einer gänzlich freien und, wenn man so sagen kann, demokratischer Organisation seiner religiösen Organisation anlangen müssen. Das einzelne Kirchenspiel zum mindesten hätte das Recht haben müssen, seinen Pastor zu wählen, und die Pflicht, für die Kosten von Kultus, Religionsunterricht sowie Kranken- und Armenpflege aufzukommen. [...] Aber dem war nicht so in Deutschland. Luther hat vielmehr der weltlichen Macht der deutschen Fürsten, der ‚weltlichen Obrigkeit' [...], die Aufgabe anvertraut, die Religiosität zu schützen, den Glauben zu verteidigen und den neuen Gottesdienst einzurichten.”[2]

Luther suchte nicht unbedingt die Umgestaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung, sondern die Erneuerung der Kirche durch eine Hinwendung zum Evangelium, durch eine Besinnung auf das durch Reinigung wieder erkennbare Evangelium. Vor allem in den Anfangsjahren fand Luther deshalb viel Zuspruch von Chiliasten, die ihn „als Propheten der Epochenwende und als Verfechter der ‚Neuzeit' begrüßen, der Zeit des Geistes und des Friedens. Doch diese Erwartungen mußte er enttäuschen, denn seine Reformation suchte nicht die Umwandlung der Gesellschaft durchzusetzen, um ein Tausendjähriges Reich heraufzuführen. Verbittert wendeten sich deshalb die militanten ‚Gotteskämpfer' von ihm ab; der bekannteste unter ihnen ist Thomas Müntzer [...]. Luthers Reformation ist nicht ‚neuzeitlich' in diesem Sinne. Er ist kein Chiliast und erwartet nicht das Tausendjährige Reich”,[3] obwohl er sehr wohl eine grundlegend eschatologisch-apokalyptische Anschauung hat. Mit dem Allgemeinen Priestertum - da ist Spenlé zu folgen - zerbrach Luther die Rangordnung der mittelalterlichen Kirchengesellschaft. Aber „er hat auch zeitlebens nie daran gedacht, die ständische Ordnung der weltlichen Gesellschaft in Frage zu stellen. So war es kein antiautoritärer Demokratismus, aus dem er zur Formulierung des allgemeinen Priestertums kam, sondern eine theologisch-exegetische Entscheidung”,[4] die u.a. die Obrigkeit dazu ermächtigte, Einfluß auf die Kirche zu nehmen. Daß Luthers Allgemeines Priestertum auch keine platte Gleichmacherei ist, ersieht man daran, daß „Luther in der Regel schon terminologisch zwischen geistlichem Amt und allgemeinem Priestertum unterscheidet: der Begriff ‚sacerdotium' wird durchweg für das allgemeine Priestertum, der Begriff ‚ministerium'

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 144
Es ist auffällig, daß sich in den Hansestädten an der Ostsee ein nahezu paralleler Verlauf der Ereignisse der 20er Jahre abzeichnet, auch wenn diese z.T. zeitlich differieren. Vgl. u.a. Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 200ff.

[2] J. E. Splenlé, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 80f.

[3] Oberman, Luther, 69

[4] Brecht, Luther I, 354

für das geistliche Amt verwendet."[1] Daß ursprünglich eine eigene Kirchenverfassung nicht im Blick war, liegt wohl in den sich überstürzenden historischen Ereignissen genauso wie daran, daß niemand an eine dauerhafte Kirchenspaltung dachte.[2]

Wichtig erscheint, daß von Anfang an die Reformation Hand in Hand mit sozialen Bewegungen ging, auch wenn diese in vielen Fällen nicht von ihr hervorgebracht wurden, sondern erst später mit dieser in Verbindung gebracht wurde. Diese Konstellation wurde besonders dort prägnant, wo zwar Luthers Ideen hingekommen waren, Luther selbst aber nicht beruhigend einwirken konnte wie bspw. in Wittenberg oder auch in Stralsund. Doch scheint es wohl symptomatisch für die Zeit, in der Luther lebte, daß diese in vielen Bereichen Luthers Denken gerade in dieser Beziehung nicht verstand; vermutlich deshalb, weil man mit einem gehörigen Vorverständnis an Luthers Schriften heranging und aus den Schriften nur das herauslas, was den eigenen Ideen entsprach (wobei das natürlich nicht nur für die Zeit Luthers gilt); und das, was wohl in den meisten Fällen falsch verstanden wurde, war die „Freiheit eines Christenmenschen", wie der Titel der bekannten Lutherschrift des Jahres 1520 lautet. So ist es auch nicht verwunderlich, daß Luthers offene Absage an die kirchliche Tradition v.a. bei den Anhängern der Papstkirche auf heftigen Widerstand stieß. „Auch Thomas Murner, der anfangs Luthers Ablaßkritik begrüßt hatte, wandte sich seit Ende 1520 mit immer schärferer Polemik gegen ihn. Zu Weihnachten veröffentlichte er - als Erwiderung auf dessen Adelsschrift - in Straßburg seinen Appell ‚An den großmächtigsten und durchlüchtigsten Adel tütscher Nation'. In diesem anonym erschienen Pamphlet […] warf er [Luther] vor, das unverständige Volk - ‚Hans Karst' - aufzuwiegeln sowie den alten Glauben und alle Ordnung umstürzen zu wollen."[3] In den Hansestädten konnte sich trotz der aufbrechenden Spannungen zwischen sozialer Bewegung, neuer Kirchenstruktur und dem neuen Rat die neue Lehre kontinuieren. „Wurde die lutherisch-reformatorische Bewegung vornehmlich von dem mittleren Bürgertum getragen, so hätte sie ohne das ständige Vorwärtsdrängen der plebejischen Schichten nicht so schnell durchgesetzt werden können; sie verliehen ihr erst vollends den Charakter einer Volksbewegung."[4]

Der Aufstand durch die bürgerliche Opposition in der Beurteilung Sastrows

Sastrow stellt sich massiv gegen den Aufstand und die Herrschaft der Achtundvierzig: *„Vnnd ist woll anzumercken, das disser greuwlicher Aufruhr vnnd Vorenderung des Regiments zu mercklichem vnuorwindlichen Schaden gemeiner Statt"*[5] geführt hat. Ausgangspunkt waren Ungereimtheiten in der Finanzverwaltung der Stadt und der Vorwurf der Mißwirtschaft durch den Rat. Einer der Wortführer des Aufruhres war Roloff Moller, der aus einer alten Ratsfamilie stammte. „Stellt Sastrow[6] die Vorgänge auch so dar, daß Moller die Bürgerschaft durch seine Rede erst aufgehetzt habe, so muß er doch zugeben, daß Anlaß zur

[1] Lohse, Luther, 188

[2] Vgl. auch Lohse, Luther, 189

[3] Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 223

[4] Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 199

[5] Sastrow [Mohnike] I, 31f.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 30ff.

Klage vorhanden war, sonst hätte er, der für die Einhaltung der bisherigen politischen Ordnung eintrat, diese Angriffe nicht unwidersprochen gelassen."[1]

Der Verwaltungsjurist Sastrow führt den Aufstand übrigens nicht auf finanzielle Unstimmigkeiten oder soziale Spannungen zurück, sondern darauf, *„das man keine bestendige Cantzlei gehet, sondern der Regirung Heimlicheit Burgermeister oder Secretarius midt sich zu Hauß genommen; wenn die gestorben, an jre Kinder vnnd nepotes, also dadurch in fremdte Hände geraten, vnnd der Regirung zum Nachteill mißbraucht worden [...]."*[2] Überdies macht Sastrow auch Schwarmgeister, die sich gegen jede politische Obrigkeit wandten, wesentlich für den Bildersturm verantwortlich; und er deckt sich hier gewissermaßen mit Thomas Kantzow, der darin Auswirkungen der Predigt Karlstadts sieht.[3] - Durch den Antiklerikalismus konnte zwar eine reformatorische Öffentlichkeit entstehen, der Antiklerikalismus, wie er in den Bilderstürmen zum Ausdruck kam, war aber auch das Einfallstor für oppositionelle Geistesströmungen.[4]

Sastrow nimmt in seiner Behandlung der Ereignisse sicherlich bereits geprägtes Gedankengut auf; aber die Nennung der Schwarmgeister macht auf etwas anderes aufmerksam, das auf Grund des Fehlens des Vierten Teiles nicht mehr nachprüfbar ist: aber möglicherweise spiegelt sich in der Position Sastrows hier auch eigene Erfahrungen aus der Zeit um 1558, als er kurz in Stralsund war. Im September 1558 kam Peter Suleke, ein Ziegelstreicher aus Belgrad, nach Stralsund und begann ganz im Stile der Schwarmgeister zu predigen. Er verwirrte durch seine Predigten Kirche und Stadt nicht unwesentlich. Um die Ruhe wiederherzustellen, hat schließlich Bürgermeister Franz Wessel im Einvernehmen mit dem Rat, dem Sastrow unterstellt war, und sicher auch mit Wissen und Zustimmung der Geistlichkeit Suleke festnehmen und in den Karzer werfen lassen. Darauf brach in der Stadt eine kleine Revolution aus, die erst nach einigen Monaten wieder beruhigt werden konnte.[5] - Etwas ganz ähnliches passiert dann rund zwanzig Jahre später wieder. Ab 1575 trat in Stralsund im Rahmen des Synergistischen Streits Flacianisches Gedankengut auf, das die Pommer'sche Kirche einige Jahre lang beschäftigte.[6] Der Chronist Daniel Cramer faßt diese Ereignisse zusammen, wobei die Titulierung der Flacianer als Schwärmer interessant ist und dokumentiert, daß die Zeitgenossen die Flacianer in die Nähe der - theologisch vollkommen anders einzuordnenden - Schwärmer am Beginn der Reformationszeit stellen: „Item dasselbe 1577. Jahr ist in Pommern erreget worden der Flacianische Schwarm von der Erbsünde, aber auff Fürstlichen Befehl Hertzog Ernst Ludwigs, Hertzogen zu Stettin, Pommern etc. durch D. Rungium dem Übel bald vorkommen."[7]

Inhaltlich setzt sich Sastrow nirgends mit den Forderungen der Bürger auseinander. Sein Hauptkritikpunkt liegt auch nicht auf dieser Ebene, sondern richtet sich gegen Art und Weise

---

1 Schildhauer, Soziale, politische und religiöse Auseinandersetzungen, 112f.

2 Sastrow [Mohnike] I, 32

3 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 43; gg. Ehebrecht, Köln-Osnabrück-Stralsund, 58

4 Vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 116ff.

5 Vgl. Harms, Runge, 105f.

6 Vgl. Köhler, Art. „Flacius (Vlacich), Matthias"; in: RGG[1] II, 905-907; Harms, Runge, 140ff.

7 Zit. nach: Harms, Runge, 140

der Reformen. Es geht ihm um die durch den Aufstand gefährdete öffentliche Ordnung. Sastrows Beurteilung ist unmißverständlich. Es geht um das *„aufrurische Wesent”*; Roloff Moller *„trieb die Sache wider den Rath viell zu scharff”*; es stört Sastrow, daß beim Aufstand sich die Bürger mit dem *„gemeinen Pöbell, Herrn Omnes”* verbündet hatten.[1] Im Vergleich zwischen Smiterlow und Moller will Sastrow das noch deutlicher machen. Smiterlows Charakteristik wurde bereits gegeben, wobei die Betonung des evangelischen Glaubens interessant ist. Sastrow will damit offenbar deutlich machen, daß es sich bei seiner Kritik nicht um Glaubensfragen handelt, sondern die Reformation auch ohne Aufruhr möglich ist. Seine Kritik richtet sich gegen die anarchistische Grundtendenz der Aufständischen: Roloff Moller *„mit seiner aufrurischen Rotte”* sei *„gar zu geschwinde vnnd eiuerich Evangelisch oder eigenwillig weren”*.[2] Ganz ähnlich gelagert war seine Kritik über die Machtverschiebung in Lübeck, als Jürgen Wullenwever an die Spitze der wichtigen Hansestadt trat.[3]

Smiterlows Position leuchtet - bereits als Tradition festgefügt - in Sastrows Bewertung deutlich durch: Smiterlow als Vertreter des alten Rates billigte zwar den Achtundvierzigerausschuß nicht, stand aber gewissen Neuerungen, v.a. auf kirchlichem Gebiet, nicht ablehnend gegenüber, wie seine Position während der Konfrontation am Alten Markt zeigt.[4] - Diese Position deckt sich weitgehend mit der Sastrows. Obwohl also Sastrow mit der Reformation sympathisierte, lehnte er das umstürzlerische Regiment der Achtundvierzig aus tiefster Seele ab. Diese Ablehnung kann man hauptsächlich auf zwei Gründe zurückführen: Einerseits stand Sastrow in jener Zeit unter dem tiefen Eindruck der Vertreibung seines großen Vorbildes, des Bürgermeisters Nikolaus Smiterlow, sowie seines Vaters, der ebenfalls in freiwilligen Hausarrest ging, andererseits war Sastrow als Aufsteiger und Neupatrizier ein besonders strenger Anhänger jener Schicht, in die er sich gerade hineingearbeitet hatte. Gerade in jenen Tagen im ausgehenden 16. Jahrhundert, in denen Sastrow seine Autobiographie verfaßte, war dieser Stand wieder in Gefahr, seine privilegierte Stellung zu verlieren. Sastrow Ausführungen über die Geschehnisse der reformatorischen Geschehnisse in Stralsund enden bezeichnenderweise mit der Huldigung der Pommernherzöge Georg und Barnim in Stralsund und mit der Wiedereinsetzung Nikolaus Smiterlows als Bürgermeister.[5] Damit war die politische Ordnung wiederhergestellt, und eine obrigkeitliche Reformation hatte die Führung übernommen.[6]

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 41, 39 u. 39f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 40

[3] Vgl. v.a. I. Teil/III. Buch; Sastrow [Mohnike] I, 116ff.; vgl. weiters die entsprechenden Stellen in den Hanserezesse 1531-1535

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 40f.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 58ff.
Nach den Ereignissen um Wullenwever berichtet Sastrow bald auch über die Huldigungsfeierlichkeiten Greifswalds und Stralsunds für Philipp; vgl. Sastrow [Mohnike] I, 191f.; 195

[6] Die Brüder Georg I. (*1493) und Barnim IX. (*1501), die Nachfolger Bogislaws X., verhielten sich gegenüber der Reformation zunächst ebenfalls abwartend. In ihrer Regentenzeit erfaßte die reformatorische Bewegung immer mehr Städte und Gemeinden. In der Zeit nach 1530 begannen sich die Gegensätze in der Religionsfrage, nachdem Georg I. 1531 gestorben war, in Richtung auf Annahme der lutherischen Lehre zu entwickeln.
Barnim IX. war 1518 Student an der Universität Wittenberg gewesen, hatte Luther gehört und die reformatorische Bewegung in den Anfängen miterlebt. Durch Barnim IX., der zwar die Reformation im eigenen Lande unterstützte, fielen die kirchlichen Güter in herzoglichen Besitz, er hatte dennoch keine

Die kirchliche Reformation in Stralsund



Christian Ketelhut ist in der frühen Reformation die prägende Gestalt in Stralsund.



Die Reformation Stralsunds verlief durchaus in jenen Bahnen, wie sie aus anderen Städten auch bekannt sind; die Unruhen in Wittenberg rund ein Jahr früher als in Stralsund gleichen denen in der Hansestadt überraschend,[1] und der Städtevergleich von Köln, Osnabrück und Stralsund weist ganz in dieselbe Richtung.[2] Die katholische Kirche spielte bei den Vorgängen in den zwanziger Jahren eine unglückliche Rolle: Obwohl der Besitz der Kirche ständig anwuchs, lehnte der Klerus jegliche Besteuerung ab und beharrte auf seinen alten Privilegien. Auch bei seelsorglichen Angelegenheiten arbeitete die Kirche gewinnorientiert; dazu gehörte

---

Ambitionen, die mit ihm verbündeten protestantischen Fürsten in ihrem Kampf gegen den Kaiser zu unterstützen. Barnim IX., dessen Glaubwürdigkeit sehr gelitten hatte, zog sich daraufhin in eine undurchsichtige Neutralitätspolitik zurück.
Ab da bestand eine feste Verbindung zwischen den Pommernherzögen und der Reformation: Am 27. Februar 1536 wurde Philipp I. von Pommern von Luther in Torgau (Sachsen) mit Maria von Sachsen-Wettin (Tochter des Herzogs und Kurfürsten Johann von Sachsen und der Margareta von Anhalt) vermählt.

[1] Zu den Wittenberger Unruhen vgl. Bubenheimer, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522, 161ff.; Brecht, Luther II, 34ff.; Raddatz, Luthers ref. Denken

[2] Vgl. Ehbrecht, Köln-Osnabrück-Stralsund

das Ablaßwesen. Darüber berichtet Sastrow allerdings nirgendwo. Dazu kam auch der in der Öffentlichkeit weithin bekannte und laut angeprangerte Sittenverfall.[1] So berichtet Sastrow über sexuelle Ausschreitungen im Brigittenkloster.[2] In einem anderen Zusammenhang bezeichnet Sastrow einen *„Pfaffen”* als *„junger verhurter Stuck Schalkes* [sic!]*”*.[3] Selbst nach dem Sieg der Reformation, als die katholische Klerikerschaft Stralsund fluchtartig verlassen mußte, berichtet Sastrow über dessen finanziellen Interessen; nach anderen Beispielen z.B. über den Guardian des Franziskanerkloster St. Johannis, der *„als [er] das Closter muste verlassen, hat er jme kein Bedencken gemacht, seines Ordens Regel in Vorgeß zu stellen, vnnd alle Baarschaft, die gantze Summam Geldes, so vorhanden, [...] zu sich genommen”*.[4] „Die religiös-kirchlichen Zustände der Stadt Stralsund und desjenigen Landestheils, als deren Haupt sie anzusehen war, reflectirten wie in einem verkleinerten Spiegelbild mit lokaler Färbung die allgemeinen Zustände der katholischen Kirche dieser Zeit.”[5]

Die Frage der Besteuerung des Klerus wurde zu einer strittigen Frage. 1522 entschied sich der Rat Stralsunds, für Kriegsvorbereitung auch die (katholische) Kirche zu besteuern. Stralsund gehörte zur Diözese Schwerin; von hier protestierte Archidiakon Zutfeld Wardenberg. Von einem Aufenthalt in Stralsund mußte er fliehen[6] und zeigte Stralsund daraufhin in Rom an. Der Stralsunder Rat konnte sich aber schließlich durchsetzen.[7] Bei alledem ist es nicht verwunderlich, wenn neue religiöse Lehren einen reichen Nährboden in den Hansestädten fanden. Bereits um 1417 fanden hussitische Gedanken in Stralsund Eingang; der Priester Johann Buchholz wurde deshalb verbrannt.[8] Jetzt fanden außer der lutherischen Lehre in ihrer sozialrevolutionären Ausformung auch wiedertäuferische und zwinglianische Anschauungen gute Aufnahme, ohne daß zwischen diesen neuen Ideen streng unterschieden wurde. Sie alle bewegten sich zu dieser Zeit noch innerhalb der katholischen Kirche und verstanden sich zum Großteil zunächst noch als innere Kritik. Die Ursprünge dieser Kritik finden sich in Stralsund interessanterweise auch bei den Franziskanern im St. Johanniskloster; die Franziskaner waren auch auf Grund ihrer sozialen Einstellung bei den Stralsundern beliebter als die Dominikaner in St. Katharinen.[9] Erste Versammlungen der Opposition unter

---

[1] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 112ff.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 52f.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 294

[4] Sastrow [Mohnike] I, 45
Als die katholischen Kleriker flüchteten, nahmen sie viel Kirchengut mit sich. Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 202ff.

[5] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 84

Zum ausgeprägten kirchlichen Brauchtum des 15. Jahrhunderts vgl. Ebd., 85ff.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 54

[7] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 105ff., 121ff., 235f.

[8] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 41; Hoyer, Nikolaus Rutze und die Verbreitung hussitischer Gedanken im Hanseraum
Delumeau, Angst im Abendland, 210ff. macht darauf aufmerksam, daß sich bereits bei Huß soziale und religiöse Ansätze verbanden. Dazu trat eine latente endzeitliche Stimmung. Alle diese Elemente traten dann in den Reformationszeitalter (16. Jahrhundert) wieder in den Vordergrund.

[9] Vgl. Ehbrecht, Köln-Osnabrück-Stralsund, 38f.; Ewe, Das alte Stralsund, 68f.

Roloff Moller fanden hier statt.[1] Außerdem gab es schwärmerisch eingestellte Prediger. Sastrow nennt einen *„Doctor Amantius”*; *„die reitzeden jre Zuhörer zum Bildestörmente, vnnd lerten von der Cantzell, das man die Fursten mit Lumpen werffen vnnd auß dem Lande jagen solte”*.[2]

Sehr systematisch berichtet Sastrow im V. Kapitel des I. Buches über die ersten evangelischen Prediger in Stralsund. Als geistiger Vater der Reformation in Pommern sieht bereits Sastrow Johann Bugenhagen, den Leiter der Schule in Treptow an der Rega. Ausgangspunkt der Reformation war das Kloster Belbuck.[3] Hier wurde die erste Predigergeneration Stralsunds - Georg von Ukermünde, Johann Kureke und Christian Ketelhut - über Bugenhagen mit den Gedanken Luthers vertraut gemacht. Bugenhagen wirkte seit 1517 an der Lehranstalt des Prämonstratenserklosters zu Belbuck, das unter seinem Einfluß 1520 reformatorisch wurde. 1518 hatte er im Auftrag und unter Förderung Bogislaws X. seine Pomerania verfaßt.[4] Der 1485 in Hinterpommern geborene Johannes Bugenhagen hatte nach einem humanistischen Studium und der Priesterweihe verschiedene Stellen als Lehrer der Heiligen Schrift und der Kirchenväter inne. Luthers 1521 erschienene antirömische Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche” stieß zunächst auf Bugenhagens entschiedene Ablehnung, führte jedoch nach intensiverem Studium zum engen Anschluß an die Reformation und zur Übersiedlung nach Wittenberg. Der „Doktor Pommer”, wie Luther ihn mit seinem epiteton ornans nannte, wurde zu einem der wirkungsvollsten Reformatoren. Neben seiner Tätigkeit als Wittenberger Stadtpfarrer seit 1523 und persönlicher Seelsorger Luthers sowie seinen theologischen Vorlesungen an der Wittenberger Universität war es besonders sein überragendes Organisationstalent, das ihn für die Reformation in Norddeutschland und Skandinavien unentbehrlich machte. So schuf er Kirchenordnungen für Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Pommern, Schleswig-Holstein, Hildesheim, Braunschweig-Wolfenbüttel und Dänemark. Er half selbst bei deren Einführung und Durchsetzung. In ihnen wurden nicht nur die Gottesdienste geregelt, sondern auch weitreichende Festlegungen zum Schulwesen und zu sozialen Fragen getroffen. 1539 wurde er Generalsuperintendent des sächsischen Kurkreises. Nach dem Tod Luthers nahm sich Bugenhagen dessen Witwe und Kinder an. - 1558 starb Johannes Bugenhagen in Wittenberg. Sein Grabstein ist in der Stadtkirche zu finden.

Trotz der großen Bedeutung Bugenhagens sowohl für die Geschichte Pommerns, als auch insgesamt für den deutschen Protestantismus bleibt die Person Johannes Bugenhagens in

„Es war nun freilich ein sehr gefährliches Spiel, als der Guardian des Johannesklosters, Henning Budde, im Jahre 1523 in seiner Predigt es den Bürgern nahelegte, zu erwägen, wie töricht es sei, daß sie [,]ock nich ein mal van erer overicheit rekenscop forderden und toleden, wor de unpflicht, de sie geven mosten, hen qweme[‘]. Der [...] Mönch suchte mit diesem Haschen nach Popularität seiner kirchlich-altgläubigen Partei dadurch eine Stütze zu geben, daß er mit den politisch-demokratischen Gedanken, die in die Köpfe der Bürger Einzug gehalten hatten, sich zusammenschloß.“ (Uckeley, Werdegang, 19).

[1] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111; ders., Die Reformation in Norddeutschland, 198

[2] Sastrow [Mohnike] I, 43

[3] Vgl. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 72ff.; Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 195ff.; Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 88ff.

[4] Vgl. Uckeley, Werdegang, 5f.; Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 127ff.; Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 108ff.

Sastrows Autobiographie erstaunlich blaß.[1] Das mag damit zusammenhängen, daß Bugenhagen als Kirchenvisitator und Schaffer einer ersten Kirchenordnung Pommerns ein Vorreiter eines landesherrlichen Kirchenregimentes gewesen ist, das den Interessen Stralsunds, das um Erhaltung und Ausbau seiner Selbständigkeit immer sehr bemüht war, entgegenstand. Die Auseinandersetzungen zwischen landesherrlichem Kirchenregiment und städtischer Selbständigkeit bestimmten die Politik Stralsunds in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts - also jener Zeit, in der Sastrow die politische Entwicklung Stralsunds mitzubestimmen hatte - nicht unwesentlich. Hervorstechende Persönlichkeiten der religiösen Erneuerung Stralsunds waren hingegen Christian Ketelhut und Johann Kureke. Die ersten Prediger kamen im Herbst 1522 oder im Frühjahr 1523 nach Stralsund;[2] also erst, als die soziale Opposition bereits gärte. - Eine interessante Beobachtung drängt sich allerdings auf: Über die Bilderstürme berichtet Sastrow in Kap. VI. unter einer anderen Überschrift, die sich auf die Pommernherzöge bezieht. Sastrow verdängt gewissermaßen dieses Kapitel seiner Heimatgeschichte, ohne einer Behandlung ausweichen zu können.

Günstige Aufnahme fanden die reformatorischen Ideen v.a. bei den mittleren und unteren sozialen Schichten, die nur in einer generellen Erneuerung ihre politischen und wirtschaftlichen Ziele erreichbar sahen. Es waren auch jene unteren und mittleren Schichten, die, aufgewiegelt durch radikale Prediger („Schwärmer”), die Kirchen stürmten. Bereits Ende Jänner / Anfang Februar 1522 hatten in Wittenberg die Bilderstürme stattgefunden, die nach dem Verschwinden Luthers auf die Wartburg von Karlstadt propagiert worden waren. Luther, der eine Abneigung gegen alles Revolutionäre hatte, stellte durch seine berühmten Invocavit-Predigten das wieder her, was unter der Leitung Karlstadts verändert worden war. Die Geschehnisse in Stralsund finden Parallelen in vielen Städten Deutschlands. „Wo die evangelischen Prediger sich eine Anhängerschaft schufen und soziale Bewegungen für die Reformation entstanden, kam es immer wieder zu antiklerikalen Aktionen, ob in Hersfeld, Hamburg oder Stralsund, in Augsburg, Kitzingen oder Colmar, überall gehörte der Antiklerikalismus zum Szenario des frühen reformatorischen Aufbruchs.”[3] Zur Osterzeit 1523 erfolgten die Bilderstürme in Stralsund. Zum Ausbruch kam der Bildersturm durch eine Massenpanikreaktion aus eigentlich unbedeutendem Anlaß, die Sastrow nur kurz anspricht. „Die große Volksmenge, die nach Abschluß der Armen‚besichtigung’ sich noch in und vor der Kirche [St. Nikolaus] aufhielt, erregte bei den Bürgern, so auch bei der am Alten Markt wohnenden Witwe Frese, den Verdacht, daß die plebejische Schicht in Stralsund die Bilder stürmen wollte. Sie schickte deswegen ihre Magd in die Kirche, um ihre beiden ‚heiligen Spinde’ mit den Bildern und Kerzen zu holen. Als diese mit lautem Gejammer in die Kirche lief, wollte sie ein Geselle zur Ruhe bringen. Als er darauf mit dem Fuß an einzelne Spinde stieß, lief sie mit diesen über den Markt, ‚schriende und ruffende: die Martiner brechen die spinde!’ Darauf kamen immer mehr Menschen in der Nikolaikirche zusammen, und es begann ein allgemeines Abnehmen und Abreißen der Spinde.”[4] - Thomas Kantzow thematisiert eine

[1] Zu Bugenhagen vgl. u.v.a. den Lebensüberblick von Leder, Bugenhagen (GK); die Darstellung von Leder, Leben und Werk; außerdem Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 88ff.; http://www.luther.de; Abfr. v. 040200

[2] Vgl. Schildhauer, Soziale, politische und religiöse Auseinandersetzungen, 96; Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 172ff.

[3] Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 22

[4] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 114f.; vgl. auch ders., Der Stralsunder Kirchensturm des Jahres 1525
Bei Sastrow findet sich diese Begebenheit verkürzt: Sastrow [Mohnike] I, 36

Verbindung der Stralsunder Kirchenstürme mit denen in Wittenberg, wenn er sie als eine Folge der Predigten Karlstadts bezeichnet.[1] Auch wenn konkrete Auswirkungen der Predigten Karlstadts in Stralsund sonst nicht nachweisbar sind, ist die Hinwendung zu Kirchenstürmen in der Reformation zweifelsfrei phänomenologisch eine Folge der Gedanken Karlstadts und der Schwarmgeister.



Stralsund, Johanniskloster - Das Kloster wurde in den Reformationstagen säkularisiert und verödete in weiterer Folge.

Der Bildersturm erfaßte dabei nur die unteren sozialen Schichten; die Kirchen waren doch von Vertretern der Bürgerschaft ausgestattet worden.[2] Die Handwerker beschützten die von ihnen gestifteten Altäre. Interessanterweise wurde auch das Johanniskloster gestürmt, obwohl der Bettelorden der Franziskaner die Achtundvierziger unterstützte. Hier tut sich ein Hiatus zwischen der Politik der Achtundvierziger und den Interessen der unteren sozialen Schicht - in der Sprache der DDR-Geschichtsschreibung: der plebejische Schicht in Stralsund - auf. Alle drei Kirchen und drei Klöster fielen den Bilderstürmen zum Opfer. Der jetzt evangelische Bürgermeister Franz Wessel rühmte sich seiner Taten. *„Anno XXV. hat Her Frantz Wessel [...] als er nur das Jhar zuuor zu Rath gekohren, neben andern seinen Zuuorordenten, in Brechung der Kirchen vnnd Clostern, Catharinen Closter in Acht zu haben, das einwesende* [= die vorhandenen] *Guter nicht vorruckt wurden, im Garden vor dem Thore bey der Graßbancken eine tiefe Kule* [= Grube] *18 Ellen lang graben vnnd dieselb voll Bilder lassen werffen, damit keine Abgötterien damit mehr getrieben werden möchte [...]."*[3] - Der Reformator Ketelhut distanzierte sich von diesen Unruhen.[4] Der Rat, dessen Häuser auch in Gefahr standen, gestürmt zu werden,[5] setzte hilflose Reaktionen: ein jeder sollte das zurückgeben, was er sich genommen hatte. *„Die Burger, so aus Kirchen, Capellen genommen, brachten alleine midt sich die holtzerne Götzen vnnd Bilder; das Ander, daran*

---

[1] Vgl. Ehbrecht, Köln-Osnabrück-Stralsund, 58

[2] Vgl. Ewe, Das alte Stralsund, 42ff.

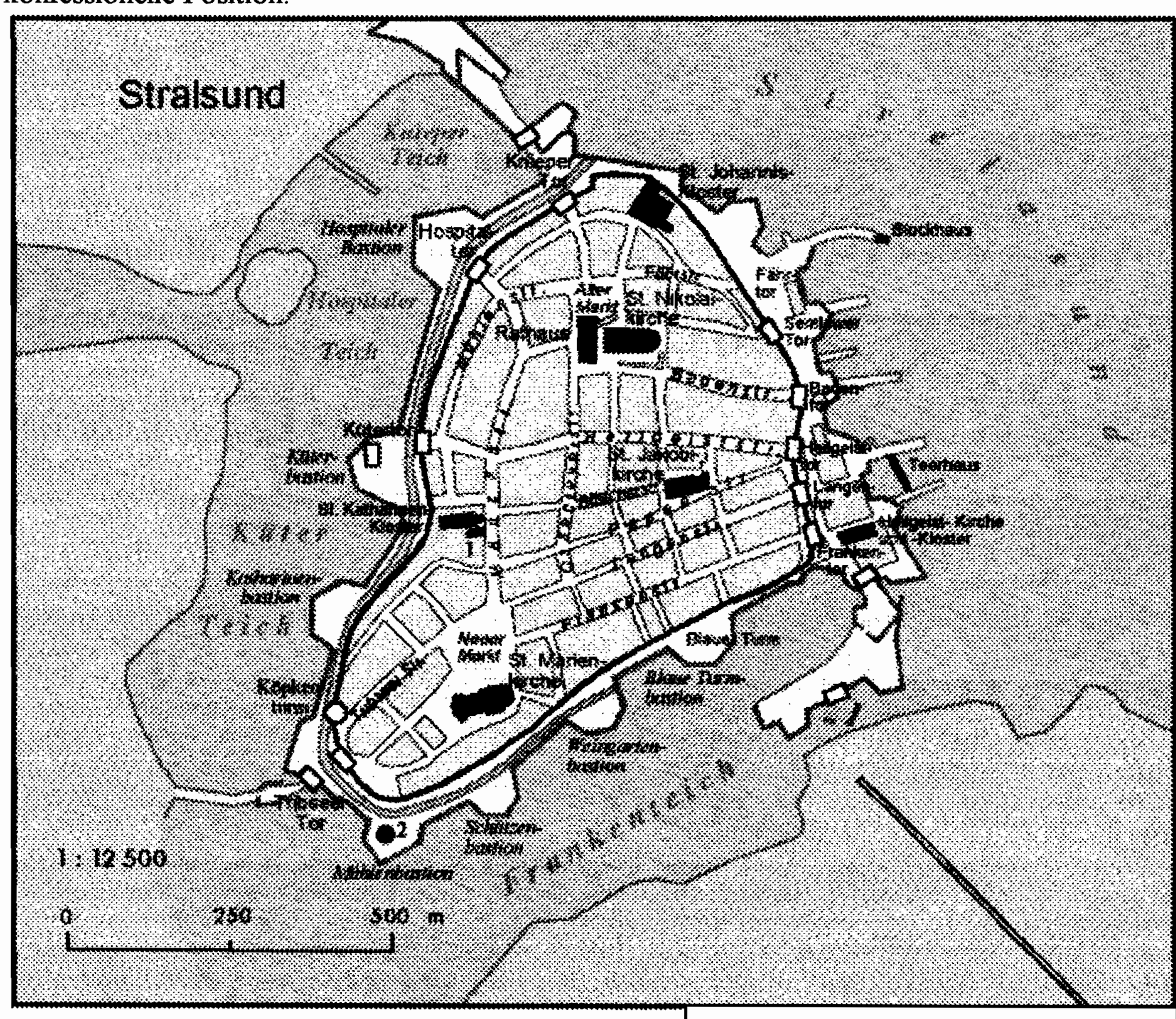
[3] Sastrow [Mohnike] I, 52f.

Vgl. Ewe, Das alte Stralsund, 71ff.

[4] Vgl. Uckeley, Werdegang, 69ff.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 39ff.

woll zum meisten gelegen, blib auß; die holtzerne Klotze wurden aufs Rathauß gebacht."[1] In weiterer Folge der Ereignisse kam es zur Entflechtung der verschiedenen Standpunkte: Die revoltierenden Bürger bekannten sich zum Luthertum, die Ratspartei blieb zunächst katholisch. Erst in den nächsten Monaten änderte sich mit den Machtverhältnissen im Rat auch dessen konfessionelle Position.



Stralsund wird bis heute von den drei Hauptkirchen beherrscht, die Klöster sind heute anderweitig genutzt oder Ruinen.

Mit nahezu diebischem Vergnügen - bedingt durch sein ordnungsorientiertes Denken - berichtet Sastrow über die revolutionären Vorgänge. Zweifellos entsprechen diese den Tatsachen; man hat aber auch zu erkennen, daß es sich dabei nur um einen kleinen Ausschnitt des Reformationsgeschehens handelt. Von der geordneten Tätigkeit der Reformation, die es zweifelsfrei auch gegeben hat, berichtet Sastrow nur wenig. Für Stralsund gilt, was für alle andere Städte der Reformation auch gilt: „Die Änderung der Meßfeier, die Aufläufe in den Kirchen, selbst die vereinzelten Bilderstürmereien waren keine blindwütigen Aktionen. Wie die evangelische Predigt und eine Neuorganisation des

[1] Sastrow [Mohnike] I, 36

evangelischen Kirchenwesens aus der römisch-katholischen Kirche erwuchs, so entwickelten sich auch die neuen religiösen Formen aus der alten Praxis."[1]

Als ersten evangelischen Prediger Stralsunds nennt Sastrow Jorgen (= Georg) von Ukermünde. Er predigte immerhin in der Stralsunder Hauptkirche St. Nikolai, die auch die Kirche des Rates war. Doch auf Druck der *„papistischen Clerisei"* und als er *„erfur, das die Hertzogen Ketelhute von Treptow vnnd auch Kurken vortriben, vnnd spurte, das die Burgerschaft jne nicht vorlassen wolte, also allenthalben beangstig wurt, zug er heimlich dauon"*.[2] Der aus Treptow vertriebene Johann Kureke wollte sich laisieren lassen und Kaufmann werden; er kam ursprünglich nach Stralsund, um nach Livland zu segeln, das bis 1561 deutscher Ordensstaat war. Er wurde aber - 1523 oder 1524 - aufgefordert, in Stralsund zu predigen; er blieb schließlich Prediger bis 1527 und war wegen seiner Polemiken bekannt.[3] Christian (= Karsten) Ketelhut kam ebenfalls aus dem Kloster Belbuck;[4] auch er wurde wie Kureke von hier vertrieben, war für kurze Zeit Kirchherr zu Stolp, aber auch hier durch den Herzog des Pfarramtes entsetzt. Wie Kureke kam er nach Stralsund, um von hier aus nach Livland zu schiffen. Während der Wartezeit auf günstigen Wind kam er mit den kirchlichen Zuständen in Stralsund in Kontakt; hier nennt Sastrow *„das Kirchenbrechen zum Sunde"*. - Ob Sastrow allerdings mit den *„gottlosen Fabulen, Narrenwerck, ja lugenhaftig Menschentandt"*,[5] die Ketelhut nach Sastrow in den Stralsunder Kirchen erfahren hat, auf die katholische Klerikerschaft anspielt oder aber auf die Kirchenstürmerei, wird aus dem Kontext nicht klar. Ab dem Mai 1523 begann Ketelhut in Stralsund zu predigen. Seine Anhängerschaft fand er v.a. bei den mittleren und unteren sozialen Schichten. „So verband sich in Stralsund die innerstädtische sozial-politische Bewegung auf das engste mit der religiösen Erneuerung."[6] Unterstützt wurde Ketelhut durch die Achtundvierziger Franz Wessel, Bartholomäus Buchow, Baltzer Prütze sowie Ladewig Fischer. Sastrow berichtet auf jeden Fall auch über Schwierigkeiten zwischen der katholischen Geistlichkeit, auf deren Seite auch der alte Rat stand, und Ketelhut[7] - ähnlich wie bei Kureke -, aber die Bürgerschaft *„haben jne in die Stadt gefuret, vnnd jne ad S. Nicolaum lassen predigen"*.[8]

Die Schwierigkeiten waren massiver gewesen, als es Sastrow den Leser glauben machen läßt. Bürgermeister Sabel Osborne ordnete am 22. Juni 1524 an, Ketelhut sollte - unter Androhung schwerer Leibesstrafe - umgehend die Stadt verlassen.[9] Die katholische Geistlichkeit streute massive Polemiken gegen Ketelhut aus; Sastrow berichtet

---

[1] van Dülmen, Kultur und Alltag III, 46
Zum Beginn der evangelisch-reformatorischen Predigt im pommer'schen Raum vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 98ff.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 32

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 33; Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 172ff.

[4] Vgl. zu Ketelhut u.a. Bahlow, Knipstro, 12ff.

[5] Sastrow [Mohnike] I, 33

[6] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 109

[7] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 109f.

[8] Sastrow [Mohnike] I, 34

Vgl. Uckeley, Werdegang, 35ff.

[9] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 34

interessanterweise nicht darüber.[1] Nach der Schilderung von Sastrow stellte sich zunächst nur Smiterlow auf die Seite der evangelischen Prediger, weil er eine geordnete Reformation anstrebte. Es stellten sich aber zunehmend auch andere Ratsmitglieder auf die Seite Ketelhuts, wie z.B. Christoph Lorbeer.[2] Ketelhut wurde auf jeden Fall zum ersten Haupt der jungen evangelischen Bewegung Stralsunds. Das XI. Kapitel setzt nahtlos beim V. an, allerdings nachdem sich die Reformation durchgesetzt hatte, d.h. *„ein Rhat mit samt den 48. vnnd Burgerschaft einhellig die Evangelischen eingefurten Prediger angenommen, mit denselben die Kirchen bestellt, vnnd Herrn Carsten Ketelhudt das Pastorat oder oberste Pfarrampt, als das Haupt vber die andern Prediger vnnd Kirchendiener, befohlen, welches er auch 23 Jar vnnd so lang er lebte, vorwaldet"*.[3]

Über die Säkularisierung des Kirchengutes berichtet Sastrow nur indirekt. Die Nonnen aus dem durch die Unruhen zerstörten Brigittenkloster in der Tribseer Vorstadt, die weiterhin dem Klosterleben treu bleiben wollten, wurden 1525 auf Veranlassung des Rates im ehemaligen Dominikanerkloster St. Katharinen - wohl unter recht ambivalenter Stimmung - untergebracht. *„[...] empfing sie* [scl. die Nonnen aus dem Brigittenkloster] *Herr Frantz Wessel fur dem Closter freundtlich, nam die Abtisstin, Margareta Sumes, bei der Handt vnnd furte sie ins Closter* [St. Catharinen] *mit dem papistischen Gesange: ‚Veni sponsa salvatoris etc.' Sie bat, er mochte sich des Schimpffs enthalten, vnnd sie lieber mit ein Pahr Stubecken Wein willkomen heissen. Herr Frantz Wessel aber sagte: das es zu trincken noch zu frue were."*[4] In weiterer Folge wurden die Klostergebäude zur sozialen Versorgung Stralsunds verwendet.[5] Allerdings gab es - wie Sastrow im XI. Kapitel noch berichtet - bald Probleme mit Ketelhut, der einerseits zum Zwinglianismus zu neigen scheint,[6] und außerdem *„one Besoldung gewesen, sondern seine teglichen Vnterhalt aus dem Weinkeller vnnd König Artus Hove suchen mussen, [...] also zum Zechen vnnd Gesellschafft geriet"*.[7] Hier spricht Sastrow indirekt ein Problem

---

[1] „Sie [scl. der katholische Klerus] nannte ihn einen Diebshänger, der schon viele Leute gerädert, geköpft und gehängt habe, der darüber hinaus mit dem Teufel im Bunde stehe und als ein Aufrührer die gemeinen Bürger dazu bringen möchte, daß sie die Pfaffen ausrauben und mit dem Scharfrichter aus der Stadt jagen und schließlich sich die Hände in ihrem Blut waschen." (Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110) - Schildhauer bezieht sich dabei auf die Chronik Berckmanns.
Eine Auswahl aus den Spottliedern beider Parteien gibt Uckeley, Werdegang, 57ff.; vgl. weiters dazu Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 93ff.
Als der fanatischste Gegner der jungen reformatorischen Prediger erwies sich der Guardian des Johannisklosters Henning Budde, der deshalb Übergriffe des Volkes befürchten mußte. Vgl. Uckeley, Werdegang, 53f.

[2] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110

[3] Sastrow [Mohnike] I, 44
Gerade bei der Bestellung von Geistlichen ist ein Vergleich mit Luther interessant: Wie das Beispiel der Stadt Leisnig, an Hand der Luther seine Ideen zur evangelischen Umgestaltung explizierte, auf jeden Fall für die Angelegenheit der Amtsbestellung zeigt, ist, daß das Recht der Bestellung ein doppelschichtiges ist: Prinzipiell ist das Pastorenamt im Bereich des Gottesreiches, d.h. die Gemeinde hat zu entscheiden und eine Bestellung gutzuheißen. Sekundär ist aber auch der Pastor - nicht nur als Teil der Welt - der Exekutive, also der Obrigkeit, verpflichtet; die ausführende Gewalt hat durch die gottgewollte Eigendynamik der Ordnung ebenfalls eine Eigendynamik erhalten. Vgl. WA XI, 408-416

[4] Sastrow [Mohnike] I, 53

[5] Vgl. Ewe, Das alte Stralsund, 74ff.

[6] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 225f.

[7] Sastrow [Mohnike] I, 45

der jungen evangelischen Kirche an. Die katholische Kirche und ihre Geistlichkeit hatten sich selber finanziell erhalten; die evangelischen Geistlichen waren von der Stadt Stralsund bestellt, die jetzt auch für deren Unterhalt zu sorgen hatten. Mit der Reformation hatte der Rat auch vermehrte Verantwortlichkeiten für das Kirchenwesen übernommen. Kompetenzen, die zuvor die Amtskirche wahrgenommen hatte, wanderten nun zum Rat. Die Reformation hatte auch dazu geführt, daß die Kirchengüter in den Besitz der Städte bzw. der Landesfürsten überging. Das sollte dann auch zu Schwierigkeiten bei der ersten Visitation im Jahre 1535 durch Johannes Bugenhagen führen. Neben dem Geistlichen Ketelhut machte sich die Humanisten Johannes Aepinus und Hermann Bonnius um die Schule verdient;[1] Aepinus wurde später Superintendent von Hamburg.

Die Probleme mit Christian Ketelhut hatten zur Folge, daß der Rat sich im Jahre 1524 um einen qualifizierten Oberpfarrer bemühte, den er in Johann Knipstro fand;[2] er *„ist der erste, der zum Sunde den Superintendenten Titel gefuret. [...] Herr Carsten* [Ketelhut] *mißgonte Knipstrowen nicht, das er Superintendens, Knipstroen war es nicht zuwider, das Herr Karsten primarius Pastor blib"*.[3] - Ob die Bezeichnung „Superintendent" historisch haltbar ist, muß allerdings bezweifelt werden. Wenn Sastrow am Ende des 16. Jahrhunderts Knipstro als ersten Superintendenten Stralsunds tituliert, obwohl der Titel erst während seiner Zeit in Stralsund eingeführt wurde, so ist das bei Sastrow programmatisch. Es gilt hier, alte Ansprüche historisch projizierend zu fundieren. Außerdem scheint sich in der Zusammenarbeit zwischen den beiden Hauptpfarrern das Problem mit Ketelhut wieder gelöst zu haben.[4] Überdies konnte offenbar dem Landesfürsten deutlich gemacht werden, daß die evangelische Kirche nicht mir den *„Schwermern"* gleichgesetzt werden kann.[5] - Damit endet der Bericht Sastrows.

Sastrow berichtet von seiner evangelischen Position aus, die einer Ordnung verpflichtet war, nichts von den Ausschreitungen Evangelischer gegen die Katholische Kirche. 1525 kam es jedoch bei Fastnachtsumzügen zu Spielen, in denen gezeigt wurde, wie man Pfaffen jagen und fangen wollte. In ihnen machte man den Papst, die Kardinäle und Bischöfe durch die Darstellung und Verunglimpfung ihrer Person vor der Bevölkerung der Stadt lächerlich.[6] Mit der Bestellung von Knipstro und mit dem Ratsentschluß des Jahres 1525, mit dem Stralsund auch offiziell evangelisch wurde,[7] war auf kirchlichem Gebiet die Ordnung unter einer Ratsherrschaft wiederhergestellt, die Konsolidierung der neuen kirchlichen Zustände abgeschlossen … und wurden auch von den Landesfürsten anerkannt. Theologisch war dies

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 74

[2] Zu Knipstro vgl. u.a. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 217ff.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 46

[4] Ketelhut wird trotz der Querelen auf seinem Grabstein als Repurgator ecclesiae Sundensis bezeichnet, was wohl charakteristisch für seine Stellung ist.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 47

[6] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 114

[7] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 200: „Die bisherige Annahme, welche diesen revolutionären Rathsschub schon im Sommer 1524 stattfinden lassen, gestützt besonders auf Droeges und Sastrows Angaben, sind irrig; wie urkundlich aus einem hansischen Receß und den stralsunder Stadtbücher erweislich, waren Rolof Möller und Genossen noch in den ersten Monaten des Jahres 1525 nicht Bürgermeister, resp. Ratsherren; als Bürgermeister wird Rolof Möller zuerst glaubhaft am 12. April [1525] […]." (Ebd., 200-Anm.*))

kein Problem, weil die Kirchengemeinde mit der politischen Gemeinde weithin ident war und sich ganzheitlich gewissermaßen als Corpus Christianum verstanden. Nach Abklingen der Unruhen distanzierte sich die evangelische Geistlichkeit von den Bilderstürmen. Christian Ketelhut nannte in seiner und seiner Amtsgenossen Rechtfertigungsschreiben die Aufrührer und Kirchenbrecher „gottlose, unzüchtige” und „böse Menschen” und beteuerte, es wäre ihm bitterlich leid, daß „der teuffell uffruhr erweckete” - dem Zeitgeist entsprechend wird der Teufel mit Unordnung und Aufruhr in Verbindung gebracht; das findet sich auch bei Sastrow. So sehr er auch die „greuliche abgötterei und mißbräuch” abschaffen wollte, glaubte er dennoch nicht zulassen zu können, daß solches „durch her omnes solte geschehenn; sunder durch eine oberkeit, so von gott geordnet ... und stünde solche that keinen gemeinen hauffen an”. Jeden Verdacht, auf seiten der plebejischen Schichten zu stehen, wies er von sich. Er erklärte es für Lüge, daß er die unzufriedene Bevölkerung veranlaßt habe, die Kirchen zu „brechen” und in die Häuser der Reichen einzudringen. Nicht Aufruhr gegen die Obrigkeit will er gepredigt haben, sondern diese allein gewarnt haben, etwas gegen Gott zu unternehmen. Auch den Fürsten habe er nur geraten, von ihrem Irrtum zu lassen und sich nach Gottes Wort zu richten.[1]

Die Hanse verhielt sich zurückhaltend - zu unübersichtlich war die Lage in den einzelnen Städten. Am Städtetag der Hanse zu Lübeck im Jänner 1525 wurde kein dezidierter Beschluß gegen die „martianischen Secten”[2] gefaßt, auch wenn man sich gegen die revolutionären Tendenzen der Reformation stellte;[3] was einer eingeschränkten Billigung gleichkam. 1526 hat dann der Städtetag in Lübeck die Durchführung der Reformation den Städten freigestellt.[4] Ab 1525 versuchte in Stralsund der Rat eine Neuordnung durch Johannes Aepinus auf Basis der neuen kirchlichen Ordnung; es erfolgte eine Ordnung der Kirchen und Schulen, „eines der frühesten Denkmale dieser Art im Norden Deutschlands”.[5] In dieser Kirchen- und Schulordnung wurde die typisch evangelische Forderung nach freiem Zugang zur Schule formuliert, „damit die Armen so gut als die Reichen ‚studiren’ können; die allgemeine Schulbildung - so wird ausdrücklich ausgesprochen - sei eine Notwendigkeit, wenn man auf längeren Bestand der neuen Lehre des Evangeliums rechnen wolle.”[6] Außerdem wurde in

---

[1] Zit. nach: Christian Ketelhodts und seiner Amtsgenossen Rechtfertigungsschreiben; in: Stralsundische Chroniken, 258f. u. 276

[2] Zit. nach: Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110

[3] Am Hansischen Städtetag des Jahres 1525 in Lübeck hatte man festgestellt, daß „eyne gans nye ferlicke secte und lere dorch Martinum Lutter ingetreden und na der hant dorch dessulven Martini discipulen und navolger merklich und ganz boswerlick vormeret” und daß dadurch Gott verhöhnt, die Sakramente verletzt, „Christlick horsam uthgeslagen, de overricheit geistlikes und weltlikes standes [...] vorachtet, egen moetmille und ungehorsam upgeresen, muterye und uproer [...] erwecket” würden zum Verderben der Städte. Jeder masse sich an, in eigenem Sinne die christliche Freiheit auszulegen, heimlich Versammlungen abzuhalten und Aufruhr zu stiften. Darauf beschloß man auf dem Hansetag weiter, daß keine lutherischen Schriften in den Städten gedruckt werden dürften. (Zit. nach: Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 197)

[4] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110

[5] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 220

[6] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 221
In diesem Zusammenhang widmete sich auch Bugenhagen in seiner pommer'schen Kirchenordnung (Kercken Ordeninge) des Jahres 1535 der Frage nach Büchereien. „Unde synt ynn den Steden ynn parhen unde Klöstern etlicke Librien, dar denne etlicke gude bökere ynne synd, welcke ytzunder ymmerlick und schmelick vörkamen un de vörbracht werden, dat men dar öwer ock bewelen unde vörordenen wylle, dat solcke wol tho hope

einem Abschnitt der Ordnung ein „Gemeiner Kasten” eingerichtet.[1] In einem letzten Abschnitt wurden die Wirkungsbereiche von politischer und kirchlicher Seite geordnet; „der Prediger Amt ist es, daß sie Gottes Wort lauter und rein predigen; der weltlichen Obrigkeit Sache ist es, dahin zu sehen, daß christliche Liebe und Einträchtigkeit gehalten, und verhindert oder gestraft werde, was durch Gottes Wort verboten wird”.[2]

Exkurs: Die frühe Reformation und die Bilder

In Wittenberg, dem (damals) unangefochtenen Zentrum der Reformation, war es zu massiven Auseinandersetzungen um die praktische Durchführung der neuen Ideen gekommen, und in anderen Städten - wie Stralsund - kam es zu Parallelereignissen. Die Auseinandersetzungen, die als Volksbewegung über den rein ideell-theologischen Bereich weit hinausgingen, waren durchaus angetan, das Reformationswerk insgesamt zu gefährden. Der Ausgangspunkt der Auseinandersetzungen waren Fragen um die Bilderverehrung, die sich im Mittelalter großer Beliebtheit erfreut hat.[3] Bilderreihen an Wänden, Fenstern, Emporen und auf Altären der Kirchen trugen dazu bei, das geschriebene und gesprochene Wort einprägsamer zu machen. Im 13. und 14. Jahrhundert waren die sog. Armenbibeln verbreitet, die in einem Bildzyklus die wichtigsten Daten der christlichen Heilsgeschichte mit alttestamentlichen

---

vorsammlet werden, unde ynn eyner yewelicken Stad eyne gemeyne Liberie geholden werde [...].” (Zit. nach: Ewe, Das alte Stralsund, 184)

[1] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 222f.

[2] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 224

[3] Gregor der Große hat die altchristliche Tradition des Abendlandes an der Grenze der Antike zusammengefaßt. Für ihn haben die Bilder rein didaktischen Wert. Ihr Sinn erschöpft sich in einer Erinnerung an den Herrn und die großen Heilstatsachen und in den Affekten, die dadurch im Beschauer geweckt werden. Eine besondere Bedeutung kommt ihnen in der Verkündigung an die Ungebildeten zu : „Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipso etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt.” (ep. 11, 13) [„Denn was für die Lesenden die Schrift ist, das ist für die Augen der Ungebildeten das Bild, denn auf ihm sehen sogar die Ungebildeten, was sie nachahmen müssen, auf ihm lesen die des Lesens Unkundigen.”] (Zit. nach: Kollwitz, Bildertheologie im Mittelalter, 109)
Diese schon bei Gregor dem Großen deutlich ausgeprägte Bildtheorie der lateinischen Kirche hat Thomas von Aquin im Hochmittelalter auf folgende Formel gebracht: Die kirchlichen Bilder dienen 1.) „ad instructionem rudium”, 2.) „zur Stärkung der memoria” und 3.) „ad excitandum devotionis affectum”. (Zit. nach: Campenhausen, Zwingli und Luther zur Bilderfrage, 140)
Seit dem Hochmittelalter findet sich bei Gemeinschaften, die zur Katholischen Kirche in Opposition standen, aber auch aus den Reihen der Katholischen Kirche selbst, Kritik am Umgang mit den Bildern. So etwa bei Bernhard von Clairvaux in Auseinandersetzung mit dem Mönchstum von Cluny. Diese Kritik steigerte sich dann bei den Waldensern, Wyclifiten und Hussiten, aber auch Reformtheologen des Spätmittelalters wie Petrus von Ailly und dessen Schüler Johannes Gerson wandten sich gegen die Auswuchse der Bilderverehrung. Diese äußerte sich in vielerlei Gestalt: Altäre, Bilder und sonstige kirchliche Ausstattungsgegenstände werden gestiftet. Die Bilder wurden mit Kerzen und Weihrauch geehrt. Neben den Reliquien wurden Bilder zum Ziel von Wallfahrten. Ähnlich wie bei den Hostienwundern wurde von Bildern erzählt, daß sie geblutet oder auch gesprochen hätten. Durch das Stiften und Verehren von Bildern erhoffte man sich Ablaß, Sühne, Heiligkeit, aber auch Schutz und Hilfe. Beim einfachen Volk machte sich ein magisches Bilderverständnis breit. Da die Besitzer der heiligen Bilder, die Kirchen und Klöster, an der wirtschaftlichen Ausnutzung des Aberglaubens interessiert waren, kam es aber zu keiner durchgreifenden Reform. (Vgl. Campenhausen, Zwingli und Luther zur Bilderfrage, 141)

Gegentypen darstellte.[1] Auch Luther hat diese Idee der Biblia pauperum aufgegriffen und dachte unter anderem an die Möglichkeit einer vollständigen Bilderbibel.[2]

Bereits 1521 kam es zu ersten, kleineren bilderstürmerischen Ausschreitungen in Wittenbergs Kirchen. In den kommenden Jahren fanden in zahlreichen anderen Städten - nicht nur Deutschlands - antiklerikale Aufbrüche statt.[3] Während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg 1521/22 war man in Wittenberg bestrebt, die Reformation praktisch durchzuführen. Neben anderen war es vor allem Luthers Doktorvater Andreas Bodenstein - nach seiner Herkunft auch kurz „Karlstadt” genannt - der das Reformationswerk vorantrieb. Dabei legte er auf eine Beseitigung der Bilder als einer öffentlichen Absage an den katholischen Götzendienst großen Wert.[4] So forderte Karlstadt in der von ihm verfaßten und auf sein Betreiben hin am 24. Jänner 1522 erlassenen Wittenberger Ordnung unter Punkt 13: „Item die bild und altarien in der kirchen söllen auch abgethen werden, damit die abgötterey zu vermeyden, dann drey altaria on bild genug seind.”[5] Als die von ihm erhoffte Exekution der Bilder durch den Magistrat der Stadt ausblieb, veröffentlichte Karlstadt vier Tage nach Erlaß der Wittenberger Ordnung die Schrift „Von Abtuhung der Bilder”. Und wenn Karlstadt auch nie direkt zum Bildersturm aufgerufen hat, so waren es neben dieser Schrift vor allem auch seine Predigten, die am 6. Februar 1522 zu einem gewaltsamen Abtun der Bilder in Wittenberg geführt haben.[6] Karlstadt begründete seine Forderung mit dem ersten Gebot, zu dem er wie Luther das Bilderverbot gerechnet hat. Dort heißt es etwa: „Von abthuhung der Olgotzen [scl. kirchliche Bilder]. - Das wir bilder in Kirchen un gots hewtzern habe ist unrecht und wider das erste gebot. Du solst nicht frombde gotter haben. Das geschnitzte und gemalthe Olgotzen off den altarien stehnd ist noch schadelicher und Tewffellischer. Drumb ists gut notlich loblich ungottlich das wir sie abthun un ire recht un urteyl der schrifft gebe.”[7]

Luther sah sich zwar durch die Eindrücke eines heimlichen Besuches in Wittenberg Anfang Dezember 1521 dazu veranlaßt, die Schrift „Treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung” (1522) ausgehen zu lassen, billigte aber bis dato die unter Karlstadts Führung durchgeführten Reformen. Nach dem Bildersturm geriet Kurfürst Friedrich der Weise zunehmend unter Druck. Schon das Mandat des Reichsregiments in Nürnberg vom 20. Jänner 1522 forderte die Landesherrn dazu auf, scharf gegen alle kirchlichen Neuerungen vorzugehen.[8] In einem Brief vom Februar 1522 bringt der Kurfürst zum Ausdruck, daß er nicht in die Art und Weise, wie die Reformen vorgenommen wurden, einwillige. Dem konnte Luther

---

[1] Vgl. Ruppel, Armenbibel, 609f.

[2] Vgl. Luther, Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, WA X/2, 458, 27ff.

[3] Vgl. u.a. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 16f., 32 u.ö.; Delumeau, Angst im Abendland, 266f.

[4] Vgl. Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 24

[5] Wittenberger Kastenordnung, 5

[6] Vgl. Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 24

[7] Karlstadt, Abtuhung der Bilder, 4
Karlstadt hatte die Bilder als Götzen („Olgotzen”) bezeichnet. Damit waren sie ihm nicht mehr zu den Adiaphora zu rechnen, sondern schädlicher und teuflischer Herkunft, die es unter allen Umständen zu beseitigen galt. Jedes Bild im Kirchenraum war ihm zum Abgott geworden. Für Karlstadt gab es keinerlei rechten Gebrauch der Bilder: „[...] Pestilentzische laher der Pfaffen unnd das sie bucher der leyhen mogen seyn. Dan gott hatt machung und behaltung der bilder verboten.” (Karlstadt, Abtuhung der Bilder, 20)

[8] Vgl. Loewenich, Luther, 208

auch nichts entgegenstellen.[1] Das drohende Mandat, die Mißbilligung des Kurfürsten und die zunehmende Gefahr der Wittenberger, in „Schwärmerei” abzugleiten, bewogen Luther Anfang März endgültig dazu, die Wartburg zu verlassen.[2] Als er bald danach in Wittenberg eintraf, hielt er vom Sonntag Invocavit an - im Jahre 1522 der 9. März - acht Predigten, mit denen er nicht nur alle unter Karlstadt und Gabriel Zwilling durchgeführten Reformen zurückgenommen hat, sondern vor allem auch der Gegenseite, namentlich Herzog Georg von Sachsen, zuvorgekommen war. Dieser drohte nämlich, das Reichsregiment gegen die Neuerungen in Wittenberg zum Einschreiten zu bringen und unter dem Vorzeichen des Aufruhrs Luthers bisheriges Werk mit Gewalt niederzuschlagen.[3]

Karlstadt hatte in seiner Schrift „Von Abtuhung der Bilder” unter anderem gegen die Bildtheorie Gregor des Großen polemisiert: „Gregorius der Bapst hat seiner bebstlicher artt nit vergessen und den bildern die ehere geben die got seinem wort geben hat und spricht das bildnis der Leyen bucher seind.”[4] Luther eröffnet deshalb seine Stellungnahme zu den Bildern am 11. März 1522 in der 3. Invocavit-Predigt mit einer Rückbesinnung auf den großen byzantinischen Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts, in dem sich die kaiserliche Partei der Ikonoklasten (Bilderbekämpfer) und die von den Mönchen getragene Partei der Ikonodulen (Bilderverehrer) gegenübergestanden haben: „Nun das wir zu den byldern kommen: [...] Umb der bilder wil hat sich ein grosser streyt erhaben zwüschen dem Römischen Keyser und dem Papst: der Keyser meynet, er hett gewalt, es solten keyne bilder sein, der Hopst aber, sie müsten seyn [...] Darumb auch vil blut vergossen ist worden, aber der Papst ist oben gelegen und der Keyser muste verliesen.”[5] Da Bilder zum Alltag des spätmittelalterlichen Devotionalienbetriebes, zur Kirchenausstattung und zum Frömmigkeitsverhalten gehörten, werden sie oft im Zusammenhang mit Luthers Kritik an dem Verdienstglauben und der Werkgerechtigkeit genannt.[6] Aber auch wenn Bilder ohne Hintergedanken angeschafft wurden, stand Luther solchem Tun in seiner Frühzeit kritisch gegenüber: „Wan es aber dahyn kumpt, das niemand ynn deyner stad mehr ist, der hulff bedarff (das ob got will nymer gescheen sall) dan saltu geben, szo du wilt, zu den kirchen, altern, schmuck, kirch, die yn deiner stad seyn.”[7]

Luther hatte bis 1522, also bis zu seiner Auseinandersetzung mit Karlstadt und den Bilderstürmern, keine eigene Schrift zu den Bildern herausgegeben. Von einem positiven Zugang zu den Bildern ist in dieser Epoche bei ihm aber auch nichts zu erkennen; Bilder, wenn sie richtig (das hieß der offiziellen katholischen Lehre gemäß) gebraucht wurden, waren ihm in

---

[1] Vgl. Raddatz, Luthers ref. Denken, 42

[2] Schon als Karlstadts Mitstreiter Gabriel Zwilling um das Neujahr 1521/22 in Eilenburg durch seine Predigten Unruhen ausgelöst und ohne rechte Vorbereitung das Abendmahl in beiderlei Gestalt gereicht hatte, wollte Luther die Wartburg verlassen. (Vgl. K. Müller, 91f.) Zwilling, ein Ordensbruder Luthers, wollte Karlstadts Programm im Augustinerkonvent in Wittenberg durchführen. So trat er nicht nur für die Aufhebung seiner Kongregation ein, sondern war wohl auch maßgebend an der Bilderverbrennung in der Augustinerkirche am 11. Januar 1522 beteiligt. (Vgl. K. Müller, Luther und Karlstadt, 64f.)

[3] Vgl. Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 28

[4] Karlstadt, Abtuhung der Bilder, 8

[5] Luther, 3. u. 4. Invocavitpredigt; WA X/3, 26, 4-12

[6] Vgl. Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 31; Ernst Ullmann, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 17-23, 20

[7] Luther, Sermon von Ablaß und Gnade (1517), WA I, 246, 1ff.; vgl. 598, 21

dieser frühen Phase wenn nicht Gefahr, so doch ein unnützer Luxus. Luther sah sich nun in mehrfachen Frontstellungen: einerseits nahm die Bilderstürmerei in den verschiedenen Städten bedenkliche Ausmaße an, die der weiteren Förderung der Reformation durch die Landesfürsten nicht entgegenkommen mußte, andererseits sah Luther sich theologisch nicht nur mit dem Verdienstgedanken, wie er hinter dem Bilderstiften stand, konfrontiert, sondern auch mit der Theologie, wie sie im kirchlichen Bild jener Zeit zum Ausdruck kam: „Unter Bildern, deren Gebrauch gegen das erste Gebot verstößt, und die darum entfernt werden sollten, verstand Luther Bilder, die den Menschen dazu verführen statt bei Gott, bei Maria und den Heiligen Hilfe zu suchen.”[1] Als Alternative zu solchen Heiligenbildern, die nicht selten als Amulette mit herumgetragen wurden, empfahl er ein Kreuz zum tröstenden Anschauen, das - anders als ein Christopherusbild - durch die Heilige Schrift autorisiert ist.[2] Luther forderte die Entfernung der Marien- und Heiligenbilder aus den Wallfahrtskirchen. „Man hatte aus Maria, St. Barbara mit dem Kelch, St. Michael usw. Abgötter gemacht.”[3] In der Schrift „An den christlichen Adel” aus dem Jahre 1520 setzt sich Luther für eine Zerstörung der Wallfahrtskapellen ein: „Das die wilden Kapellen und feltkirchen wurden zu poden vorstoret, als da sein, da die newen walfarten hyn gahen, Welsznacht, Sternberg, Trier, das Grymtal und itzt Regenspurg, unnd der antzal viel mehr.”[4]

In dieser schwierigen Lage versuchte er die Lage durch eine gemäßigte theologische Position zu beruhigen und in geordnete Bahnen zu lenken, indem bei der Behandlung der Bilderfrage differenziert: In den „Vorträgen über die 10 Gebote” von 1516/17 teilt Luther die Übertretung des ersten Gebotes in „exterior idolatria” und „interior idolatria” ein. Der äußere Abfall von Gott besteht in der Anbetung von Holz, Stein, Tieren und Gestirnen. Dem äußeren Abfall, wie er sich etwa auch im Anbeten von Bildern äußert, geht der innere Abfall von Gott voraus. Insofern sah Luther das Bilderverbot von Anfang an sehr eng mit dem Abgöttereiverbot verbunden.[5] Aus diesem Grund hat Luther sich in der Einteilung des Dekaloges der katholischen Tradition angeschlossen. Schon Augustin hatte das Bilderverbot zum Abgöttereiverbot dazugenommen und dafür das zehnte Gebot geteilt.[6] In seiner dritten und vierten Invocavit-Predigt stellt Luther klar: Bilder sind „frey [...], wir mügen sie haben oder nicht haben [...]”.[7]

---

[1] Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 69
Als Gotteslästerung wurde von Luther die Parallelisierung des Erlösungswerkes Christi mit dem Leben des heiligen Franz auf einem Schnitzaltar in Lüneburg bezeichnete. (Vgl. Luther, WA LIII, 406ff.) Auch die Darstellung vom Schiff der Kirche, das nur mit Priestern und Mönchen bemannt ist, lehnte er ab. (Vgl. Luther, WA XXXVIII, 104, 2) Ebenso abgelehnt hat Luther die abergläubischen Christopherusbilder, von deren Anblick man sich Schutz vor einem jähen Tod erwartet hat.

[2] Vgl. Luther, Auslegung der Zehn Gebote (1518), WA I, 413, 28f.

[3] Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 69

[4] Luther, WA VI, 447, 17ff., wobei man in Regensburg „zu der schönen Maria” pilgerte, einer hölzernen Kapelle, die dort an der Stelle der zerstörten Synagoge erreichtet worden war.

[5] Vgl. Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 30; auch Luther, Auslegung der Zehn Gebote (1518), WA I, 399, 12ff.

[6] Vgl. Stirm, Bilderfrage in der Reformation, 21
In der reformierten Tradition in ihrer besonderen Beziehung zum Bilderverbot hingegen erscheint das Bilderverbot selbständig als zweites der Zehn Gebote.

[7] Luther, 3. u. 4. Invocavitpredigt; WA X/3, 26, 5

Im Gegensatz zu Karlstadt hielt Luther die Anbetung der Bilder nicht für die Regel, sondern für die Ausnahme; den eigentlichen Mißbrauch hingegen, nämlich die Werkgerechtigkeit, hätten die Bilderstürmer gar nicht gesehen: „Dann ich vermeyn, es sey kein mensch oder jr gar wenig, der nit den verstandt hat: das crucifix, das da steet, ist mein got nicht, dann mein got ist im hymmel, sondern nur ein zeychen. Aber des andern mißbrauchs ist die welt vol: dann wer wolte ein hoeltzen oder silbern bilde in der kirchen setzen, wenn er nit gedechte, got eynen dienst daran zethun. Meynet jr, Herzog Friderich, der Bischoff von Halle und die andern würden so vil silbern bildlein die Kirchen gezeügt haben, wenn sie hielten, es sollt vor got nichts sein: ja sie würden es lassen.“[1] Luther wandte sich nicht prinzipiell gegen das Bilderabnehmen; aber es muß geordnet sein, also durch die Hüter der Ordnung. „Der halben lesen wyr ym alten testament allwege, wo bilder odder abgötter abgethan sind, das da nicht der pofel sondern öberkeyt das werck gefurt hat.”[2] Das gilt dann so viel, als hätte es das Volk gemacht, nur eben von der Obrigkeit ausführen lassen. „Das man wol sihet, wo Gott etwas heyst die gemeyne thun und das volck nennt, da ers nicht will vom pofel on öberkeyt sondern durch die öberkeyt mit dem volck gethan haben, auff das der hund nicht lerne an den rymen das ledder fressen, das ist, an den bilden sich gewene zu rotten auch widder die öberkeyt.”[3] Wie abschätzig spricht hier Luther über das Kirchenvolk - vergleichsweise - als den Hund, den man strenge an der Leine halten muß; er traut ihm nichts zu, im Gegensatz zur Obrigkeit. Luther hielt also zwar am Allgemeinen Priestertum und der Struktur der Gemeinde in Bezug auf die geistlichen Qualitäten von unten her fest, traut aber dem Volk in den Taten keineswegs. Die ausführende Tat ist Angelegenheit der Obrigkeit, an diese quasi durch die gottgewollte Ordnung delegiert. Geprägt ist diese Luthers Sicht sicherlich durch die zahlreichen Beispiele des Aufruhrs, die mit Gesetzesbruch verbunden waren und seine Denkschemen auch in praxi bestätigten.

Die Pommernherzöge und die Reformation

Offenbar war Bogislaw X. ursprünglich den neuen lutherischen Auffassungen zumindest nicht verschlossen. Sastrow berichtet, daß der Pommernherzog 1523 auf seiner Reise von Nürnberg, wohin ihn Nikolaus Smiterlow begleitet hatte, zurück über Wittenberg zog, wo er mit Martin Luther zusammentraf.[4] Zeitlich mit dieser Reise fielen aber die Unruhen und der

[1] Luther, 3. u. 4. Invocavitpredigt; WA X/3, 31
Aber auch wenn die Leute mit den Bildern Mißbrauch treiben, so gilt doch der alte Satz, daß der Mißbrauch - der „abusus” - den „usus” nicht aufheben kann (Vgl. Campenhausen, Zwingli und Luther, 152): „Es sind viel Leute, die die Sonne, den Mond und das Gestirn anbeten. Wollen wir darumb zu faren und die Sterne vom Himel werffen, die Sonne und den Monden herabe stuertzen? Ja wir werdens wol lassen. Der Wein und Weiber bringen manchen in jamer und hertzeleid, machen viel zu narren und wahnsinnige leute, wollen wir darumb den wein wegschuetten und die Weiber umbbringen? Nicht also. Golt und Silber, gelt und gut stifft viel boeses unter den leuten, sol man drumb solchs alles wegwerfen ?” (Luther, 3. u. 4. Invocavitpredigt; WA X/3, 33)
Der eigentliche Feind sind demnach nicht äußerliche Dinge, sondern des Menschen eigenes Herz: „Ja wenn wir unser ergsten feindt vertreyben wollten, der uns am aller schedlichsten ist, so müsten wir uns selber toedten, dann wir haben keynen schedlicher feindt weder unser hertz.” (Luther, 3. u. 4. Invocavitpredigt; WA X/3, 34)

[2] WA XVIII, 72, 19ff. - Haendler, Amt und Gemeinde bei Luther, 46 bringt dieses Zitat unter einer falsche Seitenzahl

[3] WA XVIII, 72, 24-29

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 35

Bildersturm in Stralsund zusammen. Das scheint bei Bogislaw X. zu einem Umdenken geführt zu haben. Die zur Kontrolle des patrizischen Rates eingesetzte Körperschaft der Achtundvierzig stellte sich deklarierterweise auch auf die Seite der Reformation - bzw. Erneuerung -, während die Vertreter des Rates der neuen Lehre zunächst Widerstand leisteten. Der Bildersturm verband sich mit diesem Bürgeraufstand. Sastrow macht Schwarmgeister nicht nur wesentlich für den Bildersturm verantwortlich, sondern bezeugt von ihnen auch, *„das man die Fursten mit Lumpen werffen vnnd auß dem Land jagen"* wollte.[1] Das widersprach eindeutig auch lutherischer Auffassung, aber zunächst war es für die Zeitgenossen schwer, zwischen lutherischer Lehre und Schwarmgeisterei zu unterscheiden. Widerstand wurde auch hervorgerufen, wenn beispielsweise Ketelhut, der Reformator Stralsunds, eindeutig gegen jegliche weltliche Obrigkeit predigt - die enge Vernetzung zwischen religiöser, sozialer und politischer Bewegung ist ganz deutlich.[2] Es ist bezeichnend, wenn sich der alte Rat bei Herzog Bogislaw X. für *„den Kirchenbruch vnnd Bildesturment, das es wider jren Willen geschehen were, [...] entschuldigt"*.[3] - Die Verbindung zwischen katholischer Kirche und weltlicher Herrschaft wird an der Reaktion des Pommernfürsten deutlich: *„S.F.G. aber hat derselben keinen Stath geben wollen, sondern in grossem Zorn gesagt, das die Sundischen nicht allein wider die Religion, sondern auch wider S.F.G., als Patronen der Kirchen zu Stralsunde, gehandelt."*[4]

Der Tod Bogislaws X. verlangsamte zunächst die Wirkungsfähigkeit des Greifengeschlechts. Durch den *„vnordtenlichen Zustande in der Stadt"* Stralsund stiegen aber wieder die Interessen der jungen Herzöge Georg und Barnim an ihr. Sie versuchten, ihre politische Stellung wieder auszubauen, *„I.F.G. in derselben Stadt Iren Willen desto besser schaffen konnten"*.[5] Am Ende der Unruhen und als die Ordnung wiederhergestellt war, fand die Huldigung der jungen Herzöge durch Stralsund statt. Herzog Georg war dabei katholisch eingestellt, Herzog Barnim war seit seinem Studium in Wittenberg Anhänger Luthers. Er war sogar Ehrenrektor der Universität Wittenberg und hatte der Disputation Luthers mit Johann Eck Mitte 1519 in Leipzig beigewohnt.[6] Die verschiedenen Einstellungen der Herzöge führten zu einer gewissen Pattstellung in den Religionsangelegenheiten. Die Pommer'schen Herzöge hatten zwar keine einheitliche Meinung zur Reformation, es ging ihnen in Interessensgleichheit in erster Linie aber um ihre Hoheitsansprüche. Stralsund gehörte zur Schweriner Diözese; Schwerin liegt auf mecklenburgischem Gebiet. Herzog Heinrich von Mecklenburg verfolgte deshalb interessiert die Vorgänge.[7] „So wenig die Herzöge von Pommern zur Durchsetzung der Reformation in ihrem Lande beigetragen haben, so eifrig waren sie jedoch, besonders seit der Mitte der 30er Jahre, bemüht, bei der Einbeziehung des Kirchen- und Klostergutes gegenüber dem Adel und den Städten nicht zu kurz zu kommen. Im Jahre 1556 gelang es ihnen schließlich auch, das Bistum Kammin mit ihrem Fürstenhause zu vereinigen."[8] Am Reichstag

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 43

[2] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 109

[3] Sastrow [Mohnike] I, 38

[4] Sastrow [Mohnike] I, 38

[5] Sastrow [Mohnike] I, 42f.

[6] Vgl. Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 87; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 13

[7] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111

[8] Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 111

zu Augsburg 1530 nahm Georg von Pommern gemeinsam mit den altgläubigen Kurfürsten von Mainz und Brandenburg und den Herzögen Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel und Albrecht von Mecklenburg eine vermittelnde Position ein.[1] Diese schwierige kirchliche Position der Pommernherzöge wird von Sastrow übergangen.

Als Georg 1531 starb - worüber Sastrow wieder berichtet -[2] folgte ihm Philipp I. nach, der der evangelischen Sache durchaus positiv gegenüberstand. Er erkannte die Unhaltbarkeit der bisher eingenommenen Stellung, die sich darauf beschränkte, die Dinge geschehen zu lassen. Damit begann eine obrigkeitliche Reformation Pommerns, wie sie auch Luther zunehmend wünschte, durch die Landesfürsten Barnim IX. und Philipp I. Am Landtag zu Treptow im Dezember 1534, bei dem auch Bugenhagen, Johann Knipstro und Franz Wessel anwesend waren, wurden die Religionsangelegenheiten in Angriff genommen. Treptow war als Wirkungsstätte Bugenhagens in Religionssachen ein geschichtsträchtigen Ort. Der Landtag kam zwar zu keinem formalen Beschluß, aber die pommer'schen Fürsten setzten sich in ihren Reformationsbestrebungen durch, Visitationen wurden initiiert, eine Kirchenordnung als Ziel gesteckt.[3] Am Landtag zu Treptow wurde Pommern ein evangelisches Land, Herzog Barnim und sein Neffe Philipp waren leidenschaftliche Förderer der reformatorischen Bewegung.[4]

Vgl. Rieker, Rechtliche Stellung, 187ff.

[1] Vgl. u.a. Kohler, Karl V., 216

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 87

[3] Vgl. u.v.a. Heyden, Bugenhagen als Reformator, 11ff.
Zum Landtag von Treptow des Jahres 1534 vgl. u.v.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 110ff.

[4] Der Anstoß zur Regelung der kirchlichen Fragen ging von Barnim IX von Pommern-Stettin aus. In einem Schreiben vom 27. Juli 1534 lud er seinen Neffen Philipp I. von Pommern-Wolgast ein, auf einer Zusammenkunft in Kammin die religiösen Verhältnisse zu beraten. Am 24. August trafen die beiden Herzöge zusammen und einigten sich schnell, im 6. Dezember einen Landtag nach Treptow a. d. Rega einzuberufen, auf dem alles entschieden werden sollte. Auf einem weiteren Landtag zu Treptow a. d. Rega, im selben Jahr, zu dem auch Johannes Bugenhagen aus Wittenberg geladen wurde, verabschiedete man nicht ohne Widerstände die Kirchenordnung Bugenhagens, die in ihrer überarbeiteten Fassung 1535 die erste gesetzliche Grundlage für die evangelische Kirche in Pommern bildete.
Eingeladen wurde auch der Bischof von Kammin, Erasmus von Manteuffel, in der Hoffnung, daß er als nunmehr evangelischer Bischof die Leitung der pommerschen Kirche übernehmen würde. Vor allem sollte der Bischof auf seine Stellung als Territorialherr verzichten und dem herzoglichen Patronat unterstellt sein. Seine Wahl durch das Domkapitel sollte nur mit Wissen und Genehmigung der Herzöge geschehen dürfen.
Diese Ansichten und Ansprüche fanden vielfachen Widerspruch. Bischof Erasmus von Manteuffel, der sich Bedenkzeit ausgebeten hatte, konnte sich schließlich doch nicht auf die gestellten Bedingungen einlassen. Ferner wollte der Adel nicht zugeben, daß die Herzöge allein über das Kirchengut verfügen wollten. Der Streit darüber veranlaßte seine Vertreter, den Landtag frühzeitig zu verlassen. Trotz dieser Widerstände aber konnte dank der unbeugsamen Haltung der Herzöge die Einführung der Reformation beschlossen werden. (Vgl. u.a. Harms, Runge, 51ff.)
Gegen diese Maßnahmen verwahrte sich König Ferdinand I. in einem Schreiben vom 8. April 1535 und in einem Schreiben des Speyerer Kammergerichts vom 8. Mai 1535 wurde gefordert, die Reformation in Pommern mit allen ihren Folgen, besonders der Einziehung der Klöster, rückgängig zu machen. Auch hatte der Abt des Mutterklosters der Zisterzienserabtei Neuenkamp beim Kammergericht wegen der Säkularisierung seines Klosters Klage erhoben. Den Herzögen drohte also ein Eingreifen der Reichsgewalt. Nicht zuletzt um sich dagegen zu schützen traten sie dem Schmalkaldischen Bund bei.
Um dem Bündnis eine feste Bindung zu verleihen, wurde zugleich die Heirat Herzog Philipps I. mit der Prinzessin Maria von Sachsen vereinbart. Die Ehe wurde am 27. Februar 1536 durch Luther in Torgau geschlossen. Die pommerschen Herzöge haben nicht viel für den Bund geleistet; er hatte für sie nur Wert als Schutz gegen die Reichsexekution.

Sastrow berichtet weniger von diesen Weichenstellungen, sondern nur vom Beschluß, *„das die furstlichen Rate zum Teill neben Doctor Buggenhagen zum Strallsundt visitiern solten“.*[1] ... was wieder die obrigkeitlich-ordnenden Interessen Sastrows dokumentiert. Den Visitationen „kommt nun grundlegende Bedeutung zu. Denn alles, was bisher zur Durchführung der Reformation geschehen war, war doch eigentlich auf tumultuarische Weise erfolgt.“[2] - Nun begann die Zeit der Kirchenbildung.[3]

Es ist interessant, daß sich Stralsund - wohl zur Erhaltung seiner städtischen Selbständigkeit - gegen diese Ausbildung eines landesherrlichen Kirchenregimentes wandte. In Stargard und Stralsund gelang es nicht, den Widerstand des Rates, der einen Einblick in die kirchlichen Vermögensverhältnisse verhindern wollte, zu brechen und eine Visitation zu ermöglichen. Bugenhagen mußte sich damit begnügen, beiden Städten schriftlich Vorschläge zur Gestaltung ihres Kirchenwesens zu machen.[4] Seine Ablehnung der Visitationen begründete Stralsund u.a. damit, daß bereits seit 1525 die Stadt eine eigene evangelische Kirchenordnung habe.[5] Weiters entschied sich, daß *„S.F.G. jne* [scl. Johann Knipstro] *gen Wolgast vociert; der auch die vocation angenommen.“*[6] Gegen diese Entscheidung versuchte Stralsund einzulenken, konnte sich aber nicht durchsetzten. Im Jahre 1535 hat *„Herr Johan Knipstro vortziehen mussen; hatt, nachdem er ein gutte Weile zu Wolgast gewesen, zum Grypswalde doctoriert, vnnd ist in generalem Superintendentem erhaben worden.“*[7] Knipstro blieb aber der Stadt weiter verbunden und war bestrebt, *„gute Ordenungen in der Kirchen zu haben“.*[8] Die Kirchen- und Schulordnung, an der er mitgearbeitet hatte und die die Ordnung von Bugenhagen ablöste, hat er nach Sastrow in Stralsund verfaßt;[9] außerdem arbeitete er 1542 auch eine Agende unter Mitarbeit von Christian Ketelhut und Paul von Rode aus. Daß Sastrow Knipstro in dieser Weise positiv erwähnt, hat seinen Grund wohl darin, daß der Stralsunder Bürgermeister aus diplomatischen Gründen nach all den kirchlichen Querelen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die gute Kooperation mit dem ersten pommer'schen Generalsuperintendenten

---

„Die Einführung der Reformation in Pommern war nicht ohne Widerstände vonstatten gegangen. Mit dem Klerus hatte der Adel, der mit einer Einziehung der geistlichen Güter den Verlust von Stellen und Einkünften auf sich zukommen sah, heftigen Widerstand gegen jenen Akt von Treptow im Jahre 1534 erhoben. Der Widerstand des Adels war erst nach der Einführung der Reformation in Brandenburg im Jahre 1539 erlahmt, so daß mit der Bestätigung der Treptower Entscheidung durch den Landtagsabschied vom 7. Dezember 1539 in Pommern ein geordnetes kirchliches Leben begonnen hatte.“ (Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 91) Vgl. Bahlow, Knipste, 8ff., 25ff. u.ö.; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 13

[1] Sastrow [Mohnike] I, 111

[2] Aland, Reformation Martin Luthers, 120
Zu den Visitationen und ihrer Rolle im beginnenden lutherischen Kirchentum vgl. ebd., 120ff.

[3] Zum Ausbau einer evangelischen Landeskirche in Pommern vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 121ff.

[4] Vgl. Heyden, Bugenhagen als Reformator, 19
Die entsprechenden Dokumente in: Heyden (Hg.), Protokolle, 76ff: Nr. 1535/15 u. 15a; Sastrow [Mohnike] I, 110f.

[5] Vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 116

[6] Sastrow [Mohnike] I, 111

[7] Sastrow [Mohnike] I, 112

[8] Sastrow [Mohnike] I, 112

[9] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 112

betonen und Stralsund damit in eine gute (landes-)kirchliche Tradition stellen möchte. - Der Nachfolger Knipstros in Stralsund wurde Christian Ketelhut, der 1546 verstarb. *„Nach diesem Ketellhute ist in der Superintendentz allhie M. Johann Freder geuolgt"*,[1] nachdem Johannes Aepinus eine Berufung ausgeschlagen hatte. Die Abberufung Freders, die Sastrow bereits im Zuge der Geschichte seiner Bestellung nennt, hängt mit der Einführung des Augsburger Interims sowie mithierarchischen Schwierigkeiten zusammen und wird von Sastrow in weiterer Folge - *„infra parte 2a. lib. XI. o. cap. V."* -[2] noch näher ausgeführt.[3]

1534 verfaßte Johann Bugenhagen die Kirchenordnung für Pommern, die aber nicht ohne Widerstände aufgenommen wurde. Auch die Reorganisation der Universität Greifswald gelang Bugenhagen nicht. Die Berufung in das Bischofsamt von Kammin lehnte er ebenso ab wie die auf den Bischofsstuhl von Schleswig oder an die Universität Kopenhagen, an deren Neuaufbau er beteiligt gewesen war.[4] 1536 heiratete Herzog Philipp Maria von Sachsen in Torgau; Martin Luther selbst führte die Trauung durch - Sastrow berichtet davon.[5] Durch diese Heirat waren das Geschlecht der Greifen mit Kurfürsten Friedrich von Sachsen, dem Haupt der evangelischen Reichsstände, verwandt; die beiden Pommernfürsten schlossen sich deshalb dem Schmalkaldischen Bund an.[6]

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 113

[2] Sastrow [Mohnike] I, 114

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 113f. u. II, 642ff.

[4] Vgl. Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 91

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 145ff.

[6] Vgl. Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 87

IV.3. Beiträge zum Schmalkaldischen Krieg und zum „Geharnischten Reichstag“ zu Augsburg

Zur Vorgeschichte des Schmalkaldischen Krieges

Sastrow berichtet aus der Geschichte des Schmalkaldischen Bundes ab 1542; über dessen Entstehung weiß er nichts. Die Geschichte des Schmalkaldischen Bundes steht bei ihm unter dem Blickwinkel des bevorstehenden Schmalkaldischen Krieges, dessen Vorgeschichte er beleuchtet. Sastrow nimmt dabei - wie auch bei der Darstellung der Geschehnisse in Stralsund in den zwanziger und dreißiger Jahren - eine klare Auswahl der geschichtlichen Ereignisse vor. In diesem Zusammenhang aber hat man den Eindruck, daß die Auswahl mit Sastrows Lebenslauf zu tun hat; daß nämlich die Ereignisse, die mit Speyer zu tun haben, besonders betont werden, liegt wohl an Sastrows Tätigkeit am Kammergericht in Speyer. Es soll hier keinesfalls der Ort sein, eine Darstellung des Schmalkaldischen Krieges oder gar der Geschichte des Schmalkaldischen Bundes zu gegeben; Sastrows Darstellung soll als Quelle zur Ereignisgeschichte sprechend gemacht und darüber hinaus ergänzend kommentiert werden.

Ein Vergleich des Sastrow'schen Aufrisses mit gängigen heutigen geschichtlichen Überblicken macht die Auswahl Sastrows erkennbar:

Ereignisabfolge nach einschlägigen geschichtlichen Überblicken - ab 1542	*Ereignisse, die von Sastrow berichtet werden* (alles im Ersten Teil)
1542: Reichstag zu Speyer	
1542: Braunschweig'scher Krieg	Braunschweig'scher Krieg (V. Buch, Kap. IV. u. VIII. Buch, Kap. XII.)
1542: Reichstag zu Nürnberg	
	1542: Protest der Evangelischen Reichsstände gegen das Kammergericht (V. Buch, Kap. V.)
1542-44: Vierter Krieg Karls mit Frankreich	
1542/43: Krieg um Geldern	Krieg Kaiser Karls gegen den Herzog von „Gulich” [Jülich] (V. Buch, Kap. VII)
1542-47: Reformationsversuche im Bistum Münster und Erzbistum Köln, Kurfürst Hermann von Wied holt Bucer, zeitweise auch Melanchthon, an den Bonner Hof.	
1543: Reichstag zu Nürnberg	

1544: Reichstag zu Speyer	Reichstag zu Speyer, besonders • Tod Pfalzgraf Friedrichs • Glaubensausübung der evangelischen Fürsten • Teuerung während des Reichstages (V. Buch, Kap. XII.-XVI.)
1545-47: Konzil von Trient (1. Periode)	
1545: Reichstag zu Worms	Reichstag zu Worms (VII. Buch, Kap. I.)
1545: Waffenstillstand Ferdinands I. mit dem türkischen Sultans	
1546: Vertragspolitik Karls V. mit Herzog Wilhelm IV. von Bayern und dem protestantischen Herzog Moritz von Sachsen	

Als „politisch-militärisches Schutzbündnis“ evangelischer Fürsten und Städte gründete sich 1530 der Schmalkaldische Bund; er war „ein auf Zuwachs angelegter Staat im Staate“. Die verbündeten Fürsten, unter denen der sächsische Kurfürst und Philipp von Hessen führend hervortraten, fanden zunehmend weitere Verbündete gegen einen eventuellen Angriff des Kaisers. Dazu kamen auch noch Abkommen mit katholischen Fürsten, denen es um ihre Libertät ging, und sogar mit Frankreich;[1] auch Dänemark war Mitglied im Schmalkaldischen Bund. „So wurde der protestantische Bund zeitweilig zu einem Kristallisationskern der überkonfessionellen antihabsburgischen Opposition im Reich und in Europa,“ beurteilt Heinrich Lutz.[2] Luise Schorn-Schütte konstatiert, daß der Schmalkaldische Bund „aus einer Gemengelage von religiösem und ständischem Selbstbehauptungswillen gegen den kaiserlichen Zentrierungswunsch, der seinerseits christliche Schutzverpflichtung und weltlichen Herrschaftsanspruch aufs engste miteinander verwoben haben,“ entstanden ist. „Auch das katholische Bayern stand deshalb für eine gewisse Zeit dem Bund und dessen Stoßrichtung gegen eine habsburgische Vorherrschaft nahe [...].“[3]

Mitte 1538 entstand dann der katholische Gegenbund „Christliche Einigung“ in Nürnberg, in dem sich - außer dem Kaiser - König Ferdinand, Bayern, Herzog Georg von Sachsen, Heinrich und Erich von Braunschweig und die Erzbischöfe von Mainz und Salzburg zusammenfanden; durch den baldigen Tod des Sachsenherzogs - des letzten katholischen

[1] Hier begegnet wieder Sleidan: Als im Jahre 1540 die französische Politik den Anschluß des Schmalkaldischen Bundes, v.a. Philipp von Hessen, an den Kaiser zu unterbinden versuchte und zu diesem Zwecke eine Delegation nach Deutschland sandte, war Sleidan dieser französischerseits beigeordnet. Vgl. Kawerau, Sleidanus (RE[2].), 367

[2] Alle Zit. aus Lutz, Reformation und Gegenreformation, 40; vgl. außerdem Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 25ff.; Winter, Zeitalter der Reformation, 42ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (IV. Buch), 491ff.

[3] Schorn-Schütte, Karl V., 61

Wettiners - verstärkte sich der Einfluß der Bayern.[1] Diesen Fürstenbünden gegenüber wollte Karl V. jedoch einen Reichsbund begründen. „In der Idee eines Reichsbundes verband sich etwas Allgemeines mit dem Besonderen. Der Kaiser wollte sich in seiner [...] Lage stärken, militärisch und finanziell. Aber er wollte auch der Reichsverfassung nachhelfen im Sinne kaiserlicher Herrschaft.”[2] - ... und damit gegen die Libertät der Fürsten, weshalb diese - konfessionsunabhängig - dem kaiserlichen Plan ablehnend gegenüberstanden.

Ein rascher Überblick zeigt schon, daß in fast allen deutschen Fürstentümern und Städten die Reformation im Vorschreiten war, selbst in den geistlichen Fürstentümern. Nur in Süddeutschland gab es noch streng katholische Herrschaftsgebiete.[3] „In den eineinhalb Jahrzehnten, in denen der Schmalkaldische Bund existierte (1531-1546), erreichte der Protestantismus den Höhepunkt seiner politischen Macht im Reich des 16. Jahrhunderts. Durch die bloße Existenz des Bundes wurde das Risiko des Konfessionswechsels für viele Reichsstände entschieden gesenkt, und so nahmen Zahl und Fläche der evangelischen Gebiete immer weiter zu; am Ende hatte eine Mehrheit der Stände den Übertritt vollzogen oder stand kurz davor, selbst geistliche Fürstentümer waren darunter, und es drohte eine protestantische Vorherrschaft im Kurfürstenkollegium.”[4] Aber die politischen Frontstellungen liefen nicht immer parallel mit der religiösen Einstellung. Gleichzeitig mit den religiösen Spannungen beschäftigte das Reich die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich im Südosten, das 1529 immerhin bis Wien vorstoßen konnte, und im Westen des Reiches mit Frankreich. Die drei Komponenten - Luther, Türken und Frankreich - bestimmten gegenseitig die Politik im Reich. - Dazu muß bedacht werden, daß für Karl Deutschland nur ein Teil seines Herrschaftsgebietes war, und seine Politik im „Reich, in dem die Sonne nicht unterging”, eine gesamteuropäische Komponente aufweisen mußte.[5]

Angesichts der drohenden Gefahr eines neuen Krieges gegen das Osmanische Reich drängte Karl 1540 auf einen religiösen Ausgleich. Bei den Religionsgesprächen während des Reichstages zu Regensburg (1541)[6] konnte trotz größter Annäherung keine Einigung erzielt werden. Schließlich lehnten die Reichsstände beider Konfessionen, die römische Kurie und auch Luther die Gesprächsergebnisse insgesamt ab und markierten damit das vorläufige Ende theologischer Einigungsbestrebungen; zu oft waren die Hoffnungen auf einen religiösen

[1] Vgl. Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 73; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 434f.; Walter, Geschichte des Christentums III, 310f.

[2] Brandi, Kaiser Karl V., 478; vgl. v.a. Rabe, Reichsbund und Interim, 134ff. u. 157ff.; weiters: Brandi, Kaiser Karl V., 483f.; Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 83f.; Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 405ff.

[3] Vgl. Hase, Kirchengeschichte III/1, 155ff.; Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 336ff.; Walter, Geschichte des Christentums III, 306ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (IV. Buch), 406ff. u. 509ff.

[4] Moeller, Reformation, 84

[5] Vgl. Brandi, Kaiser Karl V., 272ff.
Karl von Hase urteilt in seiner evangelisch ausgerichteten Kirchengeschichte aus dem 19. Jahrhundert: „Fast alle Reichsstände [...] waren für die Reformation. Wenn Deutschland diese Sache allein mit sich hätte durchfechten können, die Reformation wäre siegreich gewesen, das Reich wäre einig geblieben, und der Protestantismus die deutsche Nationalreligion geworden.” (Hase, Kirchengeschichte III/1, 163)

[6] Vgl. zum Regensburger Reichstag (1541) Kohler, Karl V., 166f.

Ausgleich oder ein Konzil enttäuscht worden.[1] Der Gefahr eines türkischen Angriffes wegen gewährte Karl aber nochmals die Verlängerung des Nürnberger Anstandes[2] bis zum Ende eines Generalkonzils, einer Nationalversammlung oder eines Reichstages und versprach den Protestanten u.a. eine Umbesetzung des Kammergerichtes, da es wegen der Religionsprozesse immer wieder zu Unruhen kam.[3]

Der katholische Historiker Heinrich Lutz beurteilt die Situation: „Kaiser und Papst trafen sich in der Einsicht, daß nach dem Scheitern der Religionsgespräche die Lösung der Kirchenfrage für das Reich und Europa nur auf dem Wege des Konzils gesucht werden könnte.”[4] Trotzdem „klingt” im Geheimvertrag mit Philipp von Hessen wegen dessen Doppelehe, der Luther und Melanchthon zugestimmt hatten, „erstmals der Krieg als Mittel kaiserlicher Politik gegen die Protestanten an”.[5]

• Sastrows Darstellung setzt mit dem **Krieg gegen Braunschweig** (1542) ein, wobei Sastrow über die eigentlichen Kriegsvorgänge nichts berichtet. *„Die protestirende Stende haben sich bedunken lassen, das sie Hertzog Heinrichen von Braunschweig zu bekrigen, groß Vrsach hetten [...].”*[6] Sastrow reiht hintereinander den Absagebrief - gewissermaßen die Kriegserklärung - von Herzog Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, den diese im Namen des Schmalkaldischen Bundes unterzeichneten, den Absagebrief des kommandierenden Offiziers Gerhard von Mylen sowie den Absagebrief der Stadt

[1] Ranke widmet das erste Kapitel des Achten Buches seiner „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation” über den Schmalkaldischen Krieg dem „Ursprung des Krieges”, indem er die verschiedenen Interessenslagen gegeneinander abwägt. Zu den verschiedenen Religionsgesprächen ab 1539 vgl. u.a. Kohler, Karl V., 264ff.; Vgl. weiters Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 74ff.; Brandi, Deutsche Reformation, 286ff.; ders., Kaiser Karl V., 363ff. u. 437ff.; Winter, Zeitalter der Reformation, 54ff. u. 59ff.; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 431ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (IV. Buch), 437ff. Zu Karls Bestrebungen um ein Konzil vgl. Brandi, Kaiser Karl V., 257ff.

[2] „Die Rüstungen der Türken waren so bedrohlich, daß Karl V. die Türkenhilfe seitens der Protestanten mit dem Nürnberger ‚Anstand’ (Waffenstillstand) am 23. Juli 1532 erkaufen mußte, der den Protestanten freie Religionsübung bis zum künftigen Konzil und privatim die kaiserliche Zusage eintrug, alle Prozesse wegen Einziehung von Kirchengut vor dem Kammergericht niederschlug.” (Walter, Geschichte des Christentums III, 305) Vgl. außerdem Brandi, Kaiser Karl V., 270ff. u. 388ff.

[3] Es ging dabei in erster Linie um das durch die Reformation säkularisierte Kirchengut. Im Frankfurter Anstand (April 1539) mußte Karl den Protestanten erneut die Niederschlagung der Prozesse wegen Einziehung von Kirchengut vor dem Kammergericht zusichern und stellte Verhandlungen über einen Religionsausgleich in Aussicht. Vgl. Walter, Geschichte des Christentums III, 312; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (IV. Buch), 398ff.
Dieses Problem hing mit der beginnenden landeskirchlichen Organisation zusammen. Vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 37f.

[4] Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 77; vgl. ders., Reformation und Gegenreformation, 51f.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 123ff.

[5] Helmut Neuhaus, Ereignisse und Entwicklungen 1493-1648; in: Ploetz-Deutsche Geschichte, 112-132, 123. Vgl. Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 64f.
Zur Doppelehe vgl. u.a. Kirchner, Reformationsgeschichte, 84f.; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 435ff.; Walter, Geschichte des Christentums III, 314f.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (IV. Buch), 474ff.

[6] Sastrow [Mohnike] I, 214
Zu Braunschweig vgl. u.v.a. Kunst, Luther und der Krieg, 51ff.; Hase, Kirchengeschichte III/1, 159f.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (IV. Buch), 480ff.; Aland, Reformation Martin Luthers, 132

Braunschweig kommentarlos auf.[1] Beim Absagebrief des Herzogs Johann Friedrich und des Landgrafen Philipp fällt die Bezugnahme auf die religiöse Unterdrückung der Stadt Braunschweig durch Herzog Heinrich von Braunschweig auf sowie auch die Versuche auf friedliche Regelung; der Schmalkaldische Bund beruft sich in seinem Absagebrief auf seine Bemühungen um Suspension des Abschieds des Reichstages von Regensburg 1530. Der Reichstagsabschied sah vor, daß jeglicher Widerstand gegen das Wormser Edikt zum Landfriedensbruch und damit zur Sache des reorganisierten Kammergericht erklärt wird.[2] In diesem Zusammenhang ist auch der Protest der evangelischen Stände gegen das Kammergericht von Speyer zu verstehen; *„Anno XLII. IIII. Decembris sein der protestierende Stende stattliche Botschafften zu Speyr vor besetzetem Cammergericht erschienen, vnnd haben dasselb alß parteilich, vnnd aus vielen Vrsachen, so ansehnlich vormeldet wurden, vordechtig, recusiert, mit außtrucklicher Erclerung, jren Mandaten vnnd Vrteiln im Geringsten nicht zu parieren, biß das Cammergericht geburlich reformieret, anders besetzt, vnnd alle Parteiligheit abgeschafft were.“*[3]

Der Krieg des Schmalkaldischen Bundes gegen Braunschweig war erfolgreich. *„Auf solliche Absagebrieue seint sie mit jrem Exercitu ins Landt zu Braunschweig vnnd vor Wulffenbuttel, des Hertzogen* [scl. Heinrich von Braunschweig] *furnembste Fest, geruckt, darauf auch Hertzog Heinrich in der Person gewesen, aber mit seinem Sohn, Hertzog Caroln Victore, ins Landt zu Beyern geflogen, die Protestirenden aber das gantze Land zu jren Handen bekommen.“*[4] Sastrow verweist ansonst auf Sleidan und Beuther.[5] Aber in einem ganz anderen Zusammenhang kommt Sastrow noch einmal auf den Braunschweig'schen Krieg zu sprechen, und zwar bei seiner persönlichen Lebensgeschichte. Sastrow war nämlich drauf und dran, sich als Schreiber im militärischen Ergänzungswesen (*„Musterschreiber“*[6]) zu verdingen; er nahm dann diese Arbeit nicht an, weil sein Arbeitgeber ihm keine Anstellungssicherheit geben wollte.[7] Im Zuge dessen kommt Sastrow noch einmal auf das Ergebnis des Braunschweig'schen Krieges zu sprechen: *„Den XXI. Octobris* [1542] *wurt Hertzog Heinrich von Braunschwig mit seinem Sohn Carolo Victore gefangen, vnnd sein ander Sohn, Hertzog Philips, zog gen Rom, vom Bapst Hulff zu erlangen. Damit hette also der Krig ein Ende.“*[8] Der Schmalkaldische Bund hat damit - ohne Eingriff des Kaisers! - im Braunschweig'schen Krieg die letzte Bastion des Katholizismus in Norddeutschland erobert.[9] Daß die

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 214-227

[2] Vgl. *„Sachsen vnnd Hessen Absagsbrieff in jrem, auch im Namen der Buntsvorwandten.“*; in: Sastrow [Mohnike] I, 214-218, 215

[3] Sastrow [Mohnike] I, 227

[4] Sastrow [Mohnike] I, 227

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 227

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 298

[7] Sastrow [Mohnike] I, 298

[8] Sastrow [Mohnike] I, 299

[9] Als Herzog Heinrich von Braunschweig den Versuch machte, sein Land zurückzugewinnen. Der Kaiser lehnte es ab, diesen Anlaß zum Protestantenkrieg zu benutzen. So wurde der Braunschweigische Fürst wiederum überwältigt und im Oktober 1545 in hessische Gefangenschaft geführt. Selbst das ließ der Kaiser aber einstweilen geschehen. Vgl. Brandi, Deutsche Reformation, 303; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 16

Auseinandersetzungen um Braunschweig zum Anlaß für den Schmalkaldischen Krieg werden sollten, ist für Sastrow nicht von Interesse ... oder es war den Zeitgenossen der Zusammenhang auch nicht deutlich. Denn „offizieller Anlaß des Schmalkaldischen Krieges [...] war die Vollstreckung (Exekution) der Reichsacht gegenüber dem hessischen Landgrafen und dem sächsischen Kurfürsten, mit der beide im Juli 1546 belegt worden waren, weil sie Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel 1545 widerrechtlich gefangen genommen hatten“.[1]

• Im gleichen Jahr legten die protestantischen Stände durch eine gezielte Obstruktionspolitik das **Kammergericht in Speyer** lahm. Sastrow spricht dieser Sachverhalt natürlich besonders an: *„Anno XLII. IIII. Decembris sein der protestierende Stende stattliche Botschafften zu Speyr vor besetzetem Cammergericht erschienen, vnnd haben dasselb alß parteilich, vnnd aus vielen Vrsachen, so ansegenlich vormeldet wurden, vordechtig, recusiert, mit außtrucklicher Erclerung, jren Mandaten vnnd Vrteiln im Geringsten nicht zu pariern, biß das Cammergericht geburlich reformieret, anders besetzt, vnnd alle Parteiligheit abgeschafft were.“*[2]

• Über den **Krieg Karls gegen den Herzog Wilhelm V. von Cleve**, der von Sastrow *„Hertzog von Gulich* [= Jülich]*“* genannt wird,[3] im Jahre 1542/43 berichtet Sastrow aus politischer Sicht nichts; er ist nur beeindruckt von dem für diesen Krieg in Augsburg und Ulm gegossenen Geschützmaterial, das er offensichtlich in Speyer persönlich gesehen hat, und seinen Transport.[4] Nicht einmal das politische Ergebnis des Krieges nennt Sastrow, obwohl es bedeutender war als das des Braunschweig'schen Krieges. 1539 war unter Mißachtung kaiserlicher Erbansprüche in Nordwestdeutschland der größte Territorialkomplex bestehend aus Cleve, Mark, Jülich, Berg, Ravensberg und Geldern unter dem erasmisch gesinnten, zeitweise dem Protestantismus zuneigenden Herzog Wilhelm V. von Cleve entstanden; sein Herrschaftsgebiet stand den habsburgischen Expansionsbestrebungen von den Niederlanden her im Weg. Im Geheimabkommen zwischen Kaiser Karl V. und dem Landgrafen von Hessen hatte dieser seiner Doppelehe wegen zustimmen müssen, eine Aufnahme des frankreichfreundlichen Herzogs von Cleve in den Schmalkaldischen Bund zu verhindern.[5] Mit der Eroberung des Herzogtums Geldern und der Grafschaft Zutphen festigte Karl V. seine Machtbasis am Niederrhein. Im Venloer Vertrag vom 7. September 1543 wird die Einbeziehung dieser Gebiete in die niederländischen Erblande festgeschrieben und damit gleichzeitig der Protestantismus zurückgedrängt, der ansonst aber in jenen Jahren massiv auch in geistlichen Fürstentümern - z.B. in Naumburg oder Merseburg - einzubrechen beginnt. Kurfürst Hermann von Wied († 1547), der Erzbischof von Köln, holte 1542 Martin Bucer, zeitweise auch - 1543 - Philipp Melanchthon, an den Bonner Hof.[6] Martin Bucer hat in jenen Tagen in einem Schreiben an den Zürcher Reformator Heinrich Bullinger vom 28. Dezember 1543 sein bekanntes Charakterbild des Kaisers gegeben: „Er [scl. Karl V.] war [1541] geneigt,

---

1 Schorn-Schütte, Reformation, 85; vgl. Burkhardt, Frühe Neuzeit, 91f.

2 Sastrow [Mohnike] I, 227

3 Sastrow [Mohnike] I, 232

4 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 232f.

5 Vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 52f.; Kohler, Karl V., 277ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 393ff. u. 418ff; Walter, Geschichte des Christentums III, 315; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III (IV. Buch), 492ff.

6 Vgl. Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 433f.

den Artikel der Rechtfertigung, Priesterehe und Laienkelch zuzugestehen. Da er damit nicht zum Ziel kam, griff er zu den Waffen, um Herr in Deutschland zu bleiben."[1]

• Beim **Reichstag zu Speyer (1544)** verweist Sastrow - ohne eigene Darstellung - auf Sleidan und Beuther, die *„mit Fleisse beschriben"* haben, *„was dar gehandelt worden"*.[2] Ansonst weiß Sastrow nur über den Tod des Pfalzgrafen Ludwig.[3] Von mehr Interesse sind seine Bemerkungen über die Frömmigkeitspraxis am Reichstag. Während der Kurfürst von Sachsen für einen evangelischen Gottesdienst nur einen Gastraum findet,[4] beziehen die Spanier die Barfüsserkirche.[5] Sastrow berichtet in Bezug auf die katholische Partei darüber hinaus lediglich von Flagellantenzügen.[6] - Außerdem ist ihm die Teuerung im Zuge des Reichstages bemerkenswert.[7] Erst, als Sastrow von seinem Abzug von Speyer erzählt, nennt er - gewissermaßen am Rande - ein wesentliches Ergebnis des Reichstages: *„Da es nun mit dem Reichstage zum Abscheide geraten, die Besetzung des Cammergerichts vorbliben"*,[8] verläßt Sastrow Speyer. Inhaltlich trug der Reichstag zu Speyer des Jahres 1544 kaum etwas für die Religionsangelegenheiten des Deutschen Reiches bei; es ging in erster Linie um die Türkengefahr. Außerdem verzichtete der Kaiser - für die Gegenleistung der Hilfe durch die deutschen Fürsten gegen Frankreich -, auf die Abhaltung eines Konzils zur Regelung der Religionsangelegenheiten zu warten. Die kompromißbereite Position des Kaisers brachte diesem seitens des Papstes heftige Kritik ein, die im sog. Tadelsbreve Ausdruck fand.[9] Der vermittelnde Speyerer Reichsabschied von 1544 als reichsinterner Modus vivendi in der Religionsfrage abseits eines Konzils stellte in der Einschätzung Rabes ein „Stück der Vorgeschichte des Augsburger Interims von 1548 dar".[10] Die Jahre 1544 und 1545 brachten für die Habsburger politische Entlastung. 1544 endete der Vierte Krieg Karls V. gegen Franz I. von Frankreich, der mit Soliman II. verbündet war, im Frieden zu Crépy. Im Zuge dieser Auseinandersetzung unterwarf der Kaiser den Herzog von Cleve, der sich an Frankreich angeschlossen hatte, endgültig.[11] 1545 gelang Ferdinand auch ein eineinhalbjähriger Waffenstillstand mit dem Sultan; dabei verzichtete Ferdinand auf die eroberten Teile Ungarns und verpflichtete sich zu Tribut.

---

[1] Zit. nach: Kohler, Karl V., 283

[2] Sastrow [Mohnike] I, 237

Vgl. zum Reichstag von Speyer (1544) Kohler, Karl V., 284ff.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 237f.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 238f.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 239f.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 239f.

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 241

[8] Sastrow [Mohnike] I, 258

[9] Zum Cleve'schen Krieg und zum Reichstag 1544: Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 41ff.; Kohler, Karl V., 284ff.; Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 78ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 422ff.; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 440

[10] Rabe, Reichsbund und Interim, 43

[11] Vgl. u.a. Brandi, Kaiser Karl V., 429ff.; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 436ff.; Lutz, Reformation und Gegenreformation, 53f.; als großer Überblick: Blockmans, Kampf um die Vorherrschaft in Europa

Sastrows Geschichtshorizont wird hier deutlich: Er kennt nur die binnendeutschen Verhältnisse; und er kann diesen Rahmen nicht einmal dort sprengen, wo es binnendeutsche Verhältnisse sehr direkt betrifft. Zur kaiserlichen Politik hat er keinen Zugang, und er behandelt sie nur dort, wo mit ihm in Zusammenhang steht. Das ist auch am Beispiel des Jahres 1544 erkennbar. Denn im Frieden zu Crépy hatte Franz I. von Frankreich zusagen müssen, seine Blockadepolitik im Reich aufzugeben. „Dies sollte dazu beitragen, die Beendigung des Religionskampfs notfalls auch mit Waffengewalt gegen die Protestanten durchzusetzen! Damit war es Karl V. gelungen, den französischen König sowohl von seinen türkischen als auch von den potentiellen protestantischen Verbündeten zu lösen.“[1] - Sastrow bietet hier keine Nachrichten.

• Ähnlich flach wie über den Reichstag zu Speyer (1544) berichtet Sastrow über den **Reichstag zu Worms (1545)**, was aber wohl auch den Geschehnissen am Reichstag selbst insgesamt entspricht. Zunächst war der Kaiser krankheitshalber an der Teilnahme verhindert. Außerdem waren nur wenige Fürsten persönlich erschienen. Selbst als Karl dann persönlich anwesend war, ging die Arbeit nur schleppend weiter, *„[...] nichts Fruchtbarliches gehandelt noch Bestentiges geschlossen oder verabscheidet werden konte ohne personliche Beiwonung Chur- vnnd Fursten, ist der Reichstag aufgeschoben bis ins 46. Jhar, vnnd gen Regenspurg gelegt, also auf diesem Wormbischen Reichstag das Cammergericht nicht wieder besetztt worden“.*[2] - Darüber hinaus macht Sastrow nur auf seine in Worms durchlittene Armut aufmerksam.[3] Daß Sastrow nicht mehr über den Reichstag zu Speyer zu berichten weiß, verwundert nicht, daß er aber nicht erwähnt, daß die Protestanten auf dem Reichstag zu Worms beschlossen, dem Tridentinum fernzubleiben, ist erstaunlich. Auch der Reichstag zu Regensburg im Jahre 1546 bleibt unerwähnt, obwohl dort wesentliche Weichenstellungen zur politischen und religiösen Frage durchgeführt wurden.[4] Der Reichstag von Worms ist historisch deshalb von hoher Bedeutung, weil während des Reichtages der Kaiser mit dem Papst verhandlungseins über einen Krieg gegen den Schmalkaldischen Bund wurde.[5] Interessanterweise nennt Sastrow an dieser Stelle auch nicht den Tod Luthers im Februar 1546.

• Das **Konzil von Trient** (1. Session: 1545-47) erwähnt Sastrow ebenfalls nur am Rande; Sastrow kommt bei seiner Reise nach Rom auch durch Trient, *„jm werenden Concilio“*,[6] aber er erzählt nur über eine beeindruckende Kirchenmusik.[7] Der Kirchenhistoriker Karl von Hase urteilt: „Paul III hat das Concil nach Trient berufen [...], als er sicher war, daß die Protestanten nicht dahin kommen würden. Mit der Verwerfung des Concils schwand die letzte Hoffnung einer friedlichen Ausgleichung, und der Religionsfriede konnte als aufgehoben angesehen werden.“[8] Die politische Situation spitzte sich damit immer mehr zu; bereits seit

---

[1] Schorn-Schütte, Karl V., 38

[2] Sastrow [Mohnike] I, 275f.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 276ff.

[4] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, [118]ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 453ff.

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 47ff.

[6] Sastrow [Mohnike] I, 306

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 307

[8] Hase, Kirchengeschichte III/1, 165; vgl. u.a. Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 444ff.

1544 war sich Karl bewußt, daß eine kriegerische Auseinandersetzung unausweichlich war.[1] - Überdies: Mit einem Sieg über den Protestantismus würde auch die Libertät der Fürsten besiegt sein, was eine vollständige Einigung mit Bayern bislang unterlaufen hatte.[2] Dennoch ergaben sich große Zeitverzögerungen: Der bereits für 1545 geplante Waffengang gegen die Protestanten mußte mehrfach verschoben werden, was massive Unstimmigkeiten zwischen dem Kaiser und dem Papst, der zwischen Karl und Frankreich lavierte, bewirkte. Die Fragen um Eröffnung und Abhaltung des Konzils taten ein übriges.[3] Der von Sastrow nicht genannte Reichstag zu Regensburg 1546 stand „im Zeichen der Kriegsvorbereitungen“. Karls Schreiben an seine Schwester Maria vom Juni 1546 aus Regensburg „gibt einen instruktiven Einblick in die Einschätzung der schmalkaldischen Gegner“.[4]

Der Schmalkaldische Krieg

Die Kriegsvorbereitungen dauerten schon länger; bereits seit 1541 überdachte Karl den Einsatz von Waffengewalt gegen die Protestanten.[5] Im Frühsommer 1545 war es zu einer Vereinbarung zwischen Kaiser Karl und dem Kardinallegaten Allesandro Farnese, dem Enkel Pauls III., gekommen: Der Papst sollte den bevorstehenden „Ketzerkrieg“ in Deutschland mit Truppen und einer erheblichen Geldsumme unterstützen; Karl wollte im Gegenzug das Konzil im Einvernehmen mit dem Kaiser berufen, der auch für das Erscheinen der Deutschen Sorgen tragen sollte.[6] - Dies dürfte den Ausschlag dafür gegeben haben, daß Karl dem Krieg nähertrat. ... Auch wenn Karl deutlich war, „daß ein Krieg des Kaisers auch nur gegen Teile des Reichs, die protestierenden Stände, die kaiserliche Autorität beschädigen würde“.[7] „Dem Papst konnte ein Krieg nur recht sein, denn währenddessen konnte der Kaiser in Trient kaum auf ‚unerwünschte Reformen‘ des Konzils drängen; außerdem drohten dann auch keine Religionsabsprachen des Kaisers mit den protestantischen Reichsständen, wie 1544 in Speyer, die der Papst damals in seinem ‚Tadelsbreve‘ heftig kritisiert hatte.“[8] Diplomatisch wie auch militärisch kam in den Monaten vor dem Schmalkaldischen Krieg die Lage stark in Bewegung;

---

[1] Bereits 1544 hatte Karl dem päpstlichen Legaten Farnese, einem Nepoten Pauls III., seine Kriegspläne mitgeteilt. Vgl. Hase, Kirchengeschichte III/1, 179

[2] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 53f.

[3] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 48ff.

[4] Kohler, QGKV - Einl., 21; der Brief ebd. Nr. 87, 323ff.

[5] Vgl. Kohler, Karl V., 284 u. 296-326; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 31ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 445ff.; Winter, Zeitalter der Reformation, 69ff.

[6] Vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 53; Brandi, Kaiser Karl V., 454f.; Seibt, Karl V., 159ff.
„Der Papst bestärkte den Kaiser [...], nämlich im ‚Ketzerkrieg‘, der nach den Vorstellungen des [...] päpstlichen Legaten Kardinal Farnese parallel zum Konzil geführt werden könnte. Er bot eine Kriegshilfe in der Höhe von 100.000 Dukaten. Das endgültige päpstliche Angebot, das er nach der raschen Rückkehr Farneses nach Rom [...] dem Kaiser zugestanden hatte, lag noch höher; der Papst sagte Truppen in der Stärke von 12.000 Knechten und 500 Reitern für vier Monate zu, außerdem sollte Karl den Zugriff auf kirchliche Einnahmen in den spanischen Königreichen in der Höhe von über 50.000 Dukaten gestattet werden.“(Kohler, Karl V., 296)

[7] Schorn-Schütte, Karl V., 64

[8] Kohler, Karl V., 297

doch es wurden kaum mehr Verschiebungen zustande gebracht. Im Juni 1546 ließen die Protestanten in Regensburg an den Kaiser die Frage richten, was er mit seinen Rüstungsanstrengungen bezwecke. Der Kaiser ließ antworten: Nach wie vor denke er auf Vergleichung zwischen den Ständen; wer ihm darin folge, der solle seinen allergnädigsten Willen spüren, sollte ihm aber jemand den Gehorsam verweigere, gegen den werde er sein Ansehen brauchen.[1] Damit bezichtigte Karl die evangelischen Fürsten des Ungehorsams, und der ganze Hof sprach von der Züchtigung der ungehorsamen Fürsten. - „Das war die Kriegserklärung.”[2]

„Was in Rom und in Spanien als Ketzerkrieg propagiert wurde, sollte in Deutschland nur als ‚Züchtigung von Rebellen wegen zivilen Ungehorsams’ erscheinen.”[3] - Diese Diskrepanz tat sich von Anfang an des Krieges auf. Erst während der Verhandlungen am Geharnischten Reichstag in Augsburg nach Niederlage des Schmalkaldischen Bundes wurde auch hier der Krieg offen auf die Religionsfrage zurückgeführt. Einige jüngere protestantische Fürsten wurden für die Sache der Kaisers gewonnen;[4] von diesen war Herzog Moritz von Sachsen der wichtigste. Ihm wurde als Preis für sein Engagement die sächsische Kurwürde und die Kurlande versprochen, die Kurfürst Johann Friedrich infolge der Reichsacht verlieren sollte. Ein ähnliches Abkommen wurde mit Kurbrandenburg getroffen.[5] „Überhaupt bemühten sich der Kaiserhof und die habsburgische Propaganda den nun beginnenden Feldzug nicht als Glaubenskrieg, sondern als reichsrechtliche Exekution gegen die wegen Landfriedensbruch in die Acht erklärten Häupter des Schmalkaldischen Bundes, Kursachsen und Landgraf Philipp von Hessen, hinzustellen.”[6] Es erscheint bei der Aufgeschlossenheit Sastrows für deftige Ausdrücke verwunderlich, daß sich der Spottname für Moritz - „Judas von Meißen” -[7] bei ihm nicht findet.

In seiner Berichterstattung ist Sastrow ganz auf Seiten des Schmalkaldischen Bundes. Er berichtet in diesen Tagen nichts vom kaiserlichen Hof oder den Vorbereitungen des Kaisers, sondern er bleibt auf die Dokumente der Bundesfürsten beschränkt: auf die Absagebriefe, auf die Vorgänge als pommer'scher Geschäftsträger. Und wenn er über die Rekrutierung von kaiserlichen Soldaten berichtet, dann ist er unbeteiligter, aber nicht unkritischer Beobachter. Die kaiserliche wie auch die evangelische Propaganda erreichte in jener Epoche einen neuerlichen Höhepunkt.[8] Hatte Gattinara bereits 25 Jahre zuvor angesichts der Siege des

---

[1] Zit. nach: Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 46; vgl. auch Brandi, Deutsche Reformation, 307

[2] Brandi, Deutsche Reformation, 307
Ganz im gleichen Sinne auch die moderne Darstellung von Kirchner, Reformationsgeschichte, 88

[3] Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 85

[4] Vgl. Kohler, Karl V., 269ff.

[5] Vgl. Brandi, Deutsche Reformation, 291
Kohler, Karl V., 299 bemerkt hingegen, daß Karl Moritz die sächische Kurwürde zwar informell in Aussicht stellte, jedoch vom Kaiser nie trotz Drängens Moritz’ versprach.

[6] Lutz, Reformation und Gegenreformation, 54

[7] Vgl. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 304

[8] Vgl. u.v.a. die Aufsätze von Checa Cremades, Kunst und Macht sowie Kugler, Macht und Mäzenatentum

Kaisers z.B. bei Pavia den Kaiser als „guten Hirten” dargestellt, so entstellte die harte Sprache der evangelischen Kriegspropaganda 1546/47 dieses Bild, indem aus dem „Hirten” der „Metzger aus Flandern” wurde.[1] - Auch wenn Sastrow diese massive Polemik wohl aus diplomatischen Gründen nicht aufnimmt, so klingt dennoch manche Kritik durch.

• Während seines Romaufenthaltes erlebte Sastrow **Rekrutierungen des Papstes** für den Schmalkaldischen Krieg; der Papst hatte angeboten, „für sechs Monate 12.000 Mann italienischer Infanterie und 500 leichte Reiter beizustellen und zu besolden und zu meinen [scl. Karls V.] Händen 200.000 Taler in bar herzugeben”.[2] *„Der Babst lies umbschlan* [= durch Trommelschlag rings umher bekannt machen], *Reuter vnnd Soldaten anzunemen, dem Kayser zu Hulff zu schicken, die Lutterischen gar außzurotten"*.[3] Das Kommando über die päpstliche Truppe erhielt Octavian Herzog von der Engelsburg.[4] Bei diesen Rekrutierungen bestand offenbar die Gefahr, auch lutherisch gesinnte Söldner anzuwerben, weshalb man für die Rekruten die Inquisition verstärkt durchführte, *„Inquisitionem Hispanicam geschwinder zu exequieren"*.[5]

Ein Geschehnis illustriert die Härte des Soldatenlebens im 16. Jahrhundert: Sastrow berichtet über die Exekution eines Soldaten, der als lutherisch erkannt wurde.[6] Auf seinem Wege von Rom wieder nach Deutschland mußte Sastrow die Ausschreitungen der angeworbenen Sodateska erleben. Sastrow und sein Gefährte Nikolaus rasteten in einem Gasthaus: *„Wie wir eben vber Disch saßen vnnd zu essen nur angefangen hetten, kommen ein Hauffen Soldaten in das Wirtshaus hineinrauschen. Der Wyrt erschrack, [...] dan er selbst were fur den Soldaten nicht sicher, wie sie dan den Wyrtt zum Hause hinausjagten nemen alles hin, was gekochet, druncken so viell sie wolten, huwen die Weinlegelen entzwei, liessen den Wein in Keller lauffen, dan die Welschen Soldaten ist ein wust Gesinde, schlimmer als die Teutschen Landtsknechte."*[7] - Da kommt wohl Sastrows Parteilichkeit zum Ausdruck!

Scribner macht in seinem Aufsatz über die reformatorische Bildpropaganda, 83ff. auf die Motivationsebenen der Propaganda aufmerksam: es ging dabei um • Offenbarung, • Demaskierung, •Angsterregung und schließlich um die • Aufforderung zur Aktion.

[1] Vgl. Kohler, QGKV - Einl., 17 u. ders., QGKV Nr. 90: Anonyme Flugschrift „Ursprung unnd ursach diser Auffrur Teütscher Nation", 337ff.

[2] Zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 87: Brief Karls V. an Maria von Ungarn, 324

[3] Sastrow [Mohnike] I, 358f.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 359
Der Papst sagte Karl 12.000 Italiener Zuzug und 200.000 Dukaten, dazu die Hälfte der jährlichen Einkünfte aller spanischen Klöster und die Erlaubnis, spanisches Kirchengut bis zum Wert von 500.000 Dukaten zu verkaufen. (Vgl. Hase, Kirchengeschichte III/1, 179)

[5] Sastrow [Mohnike] I, 359
Es scheint hier auch noch eine Furcht vor lutherischer Soldateska - noch dazu in Kaisers Diensten - nachzuklingen, die nicht einmal zwanzig Jahre davor im Sacco di Roma (1527) Rom verwüstet hatte.
Vgl. dazu u.a. von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation II (IV. Buch), 455ff.; ders., Röm. Päpste in den letzten vier Jahrhunderten I (I. Buch), 65ff.; Pastor, Geschichte der Päpste IV/2, 268ff.; Friedenthal, Luther, 569ff.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 359f.

[7] Sastrow [Mohnike] I, 383f.

Die Schmalkaldener waren rasch gerüstet, ein Heer besetzte unter der Führung von Sebastian Schertlin von Burtenbach die Tiroler Alpenpässe, um eine Truppenzusammenführung des Kaisers mit militärischen Kräften aus Italien zu verhindern. Das Bündnis hätte zu diesem Augenblick Karl leicht in Augsburg gefangennehmen können, aber die Kriegsführung der Schmalkaldener war wenig entschlossen.[1]

• Die Achtserklärung des Kaisers über die führenden Fürsten des Schmalkaldischen Bundes vom Juli 1546 waren wegen Beraubung der Reichsstände und Verwerfung der Reichstagsbeschlüsse geschehen.[2] Über den eigentlichen Kriegsverlauf berichtet Sastrow nichts; dafür widmet er sich ausführlich dem Kriegsbeginn. Beide **Absagebriefe des Schmalkaldischen Bundes** bringt Sastrow im Wortlaut.[3] Der erste Absagebrief vom August 1546[4] nennt die laufende Aggression des Kaisers gegen evangelischen Fürsten sowie die Vermischung religiöser und politischer Gründe. Außerdem werfen die Schmalkaldischen Fürsten das Bündnis des Kaisers mit dem *„Romischen Anticrist vnnd außlandischen Konigen"* vor, genauso wie das Bündnis mit *„dem Turcken"*.[5] Den evangelischen Fürsten warf der Kaiser *„Vngehorsam"* vor; sie erwiderten, *„dan Ir* [scl. Karl V.] *konnt vns* [scl. die Schmalkaldischen Fürsten] *keines Vngehorsams vberzeugen [...]"*.[6] Die Argumentation der evangelischen Fürsten läuft darauf hinaus, daß Karl *„in vberschickten Brieuen hinderlistig vorgeben, als ob Ir* [scl. Karl] *nicht von wegen der Religion, sondern alleine, etliche Vngehorsame zu straffen, den Krieg vorhettet. Das aber die Religion von Euch* [scl. Karl] *gemeint werde, ist aus dem woll zuuorstehen, das Ir bei dem Babste vmb ein Concilium, in wollichem niemant als seine Vorwanthe vnnd Anhang mag Platz haben, angehalten. [...] Derhalben ist disses nicht das Concilium, welchs aus Reichstagen also offt vorheissen, wie wir dan auch vor einem Jahre zu Wormbs* [1545] *angezeiget, vnnd was dazumale gesagt, hiemit widerumb wollen erholt haben* [= wiederholt habt]. *"*[7] - Zusätzlich nennt der Absagebrief noch *„der frommen Leuthe Martter in euwern* [scl. Karls] *Erblanden"*.[8]

Die Schmalkaldener kamen zu dem Ergebnis, *„das keine andere Vrsach des Kriges vorhanden, dan das die wahre Lehre vndertruckt, vnnd Teutsche Nation jhrer Freiheite moge beraupt werden"*.[9] Das Bündnis zwischen Kaiser und Papst, dem *„Romischen Antichrist"*, *„zeigen genuchtsam vnnd klärlich ahn, was Ir Willens, nemplich und eben, das Ir das gantze Bapsthumb widervmb aufrichten, bestätigen, vnnd die wahre Lehr, wolliche wir zu Außpurg bekant, wollet vertilgen."*[10] Der Schmalkaldische Bund kam deshalb zum Schluß: *„Dieweill nu*

---

[1] Vgl. Hase, Kirchengeschichte III/1, 180. Zur politisch halbherzigen Konsequenz der deutschen Fürsten vgl. u.a. Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 445ff.; Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 65ff.

[2] Vgl. Hase, Kirchengeschichte III/1, 179

[3] Interessanterweise thematisiert kein bekannteres Werk der moderneren Geschichtswissenschaft diese Absagebriefe.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 421-426

[5] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 422

[6] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 423

[7] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 423f.

[8] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 425

[9] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 425

[10] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 425

dem also, vnnd wir eine Buntnus darumb gemacht, auff das wir in disser Religion vorharren, vnnd dieselbige mit einhelligem Gemute, obgleich yemandt etwa eine andere Vrsache wider vnserer einen wurde furwenden, beschirmen mögen, haben wir aus dringender Nott yetzige Gegenwehre, wollich vns gottlich vnnd naturlich Recht zuläst vnnd gonnet, mussen vor die Handt nemen [...]."[1] Nach Sastrow nahm Kaiser Karl diesen ersten Absagebrief nicht an, sondern beantwortete ihn mit der Übersendung einer Abschrift der Achtserklärung.[2] Die Schmalkaldener schickten daraufhin einen zweiten, schärferen Absagebrief Anfang September 1546 mit sehr provokanter Anrede an *„Herrn Carln, der sich den funfften Romischen Keyser nennet"*.[3] Der Absagebrief wurde noch dazu an den Kaiser in einer für ihn ausgesprochen schwierigen militärisch und politischen Lage geschickt, und zwar vor Ingolstadt.[4] In diesem zweiten Absagebrief werfen die Schmalkaldener dem Kaiser vor, *„an Gott, euwern Herrn vnnd Schopffer, euwer Pflicht, so jr jme in der Tauffe gethan, vorgessen, auch an vns vnnd der gantzen Teutschen Nation eidtbruchig werdet, das euch Gott insonderheit gestrafft, vnnd so viel Adeliches, Furstliches, Teutsches Gebluts vnnd Gemuts bei euch nicht habt, das Ir das Werck gegen vns mit Macht vnnd der Thatt auszurichten euch anmassen durft."*[5]

Sastrow, der spätere Diplomat Pommerns, der nach der Niederlage der Schmalkaldener die kaiserliche Seite seinem Land wieder gewogen zu machen bestrebt war, distanziert sich von diesen beiden Absagebriefen. V.a. der zweite Absagebrief verschärfte - nach Sastrow - die Situation, *„da es doch der rechte, dem Keyser vordrießlichste Absagebrieff, der auch in vnnd nach dem Kriege dem Chrfursten von Sachssen vnnd Landtgrauen von Hessen vnnd jren Buntgnossen den grossen Schaden gethan, ja gantz Teutschlandt, die Vnschultigen mit den Schuldigen, entgelten mussen, wie mihr dan in dem Lager von Wittenberg des Keysers Vice Cantzler, Doctor Seldt, vnnd im Felde der Bischoff von Arras, sagte [...]."*[6] Für Sastrow besteht darin die Ursache, warum Sleidan zwar den ersten, aber nicht den zweiten Absagebrief in seine Darstellung aufnimmt.[7] „Der Kaiser war scheu vor religiösem Fanatismus, und jede Gewalt in Sachen der Religion in Abrede stellend, ist ihm gelungen, die protestantischen Fürsten zu trennen. Die Kurfürsten von Köln, Pfalz, Brandenburg blieben unthätig, der letztere war sehr verschuldet, und der Kaiser hatte ihm die Aussicht eröffnet auf Einziehung der reichen Bisthümer Magdeburg und Halberstadt. Der Herzog Moritz von Sachsen schloß am 19. Juni [1546] mit dem Kaiser einen Vertrag zum gegenseitigen Schutz, verhieß Anerkennung des Concils von Trient, sobald die anderen Fürsten es anerkennen würden. Ihm wurde zugesagt die Schutzherrschaft über Magdeburg und Halberstadt, was dem Besitze nahe kam,

---

[1] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 425

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 427

[3] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 428

[4] Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 55ff.

[5] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 430

[6] Sastrow [Mohnike] I, 427
Sastrow wiederholt diese seine Einschätzung noch einmal bei der Behandlung des Reichstages von Augsburg 1547/48. Er wird diesem Absagebrief auch die Schuld an der harten Behandlung der Pommernherzöge gegeben haben. Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 62

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 426f.

und wahrscheinlich ist schon damals noch mehr ihm verheißen worden.”[1] Als Moritz Kursachsen besetzte, nahm der Schmalkaldische Krieg seine entscheidende Wendung.[2]

• Sastrow führt den Leser seiner Autobiographie dann wieder in die **Endphase des Schmalkaldischen Krieges**. Er war da bereits im Dienste der Pommernfürsten. Mit den pommer'schen Räten kam Sastrow nach Leitmeritz, wo er die Situation in Böhmen kennenlernte. Die Vertreter der pommer'schen Delegation *„spurten, das die Bohemen jrem Herrn Konig Ferdinando, so in sie trang, jme wider den Churfursten zu Sachssen zum starckisten Hulff zuleisten, dazu in dissem Kriege gar nicht willig, der Konig aber sie mit Gewalt darzu zubringen [...]”*.[3]

Kaspar von Pflug, Bevollmächtigter der Reichsstände in Böhmen, faßte die problematische Lage Böhmens nach Sastrow folgendermaßen zusammen: Die Böhmen *„wusten schier nicht, wollichs zu thun zum sichersten vnnd ratsamsten were; dann auf der einen Seiten der Churfurst von Sachssen were jhre Buntgenosser, mit jnen einer Religion, den konten sie nicht vorlassen; auf der andern Seiten were Ferdinandus Ihre Konig, periculterte also des Reichs Freiheit vnnd angenommene Religion.”*[4] König Ferdinand mußte deshalb ungarische und schlesische Truppen ausheben; Sastrow nennt die Husaren, ein *„rauberisch vnnd vnbarmhertzig Volck”*.[5] Die Truppen unter dem Kommando von Oberst Sebastian von der Weitmulen fielen durch besondere Grausamkeit auf. *„Der lag mit seinen beuollenen Reutern bei Eger, vnnd huwen des Ortts den Kindern ab Hende vnnd Fusse, vnnd stecketen die fur Vederbusche auf die Hude.”*[6] - Von den kaiserlichen Truppen und ihr Betragen weiß Sastrow überhaupt nichts Gutes zu berichten.[7] Immer wieder kommt Sastrow auf den rechtsfreien Raum während der kriegerischen Ereignisse, den auch er selbst für sich nutzte, zu sprechen.[8]

---

[1] Hase, Kirchengeschichte III/1, 179 u. zu Brandenburg vgl. Ebd., 158f.

[2] Vgl. Hase, Kirchengeschichte III/1, 180; Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 68ff.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 9
Zur Verbindung des Aufruhres in Böhmen und dem Schmalkaldischen Bund vgl. u.a. Rabe, Reichsbund und Interim, 145f.

[4] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 10f.
Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 99; Hase, Kirchengeschichte III/1, 180f.
In der zitierten Stelle spricht Sastrow an, daß die böhmischen Truppen auf Seiten der Schmalkaldener standen. Doch es gelang Ferdinand, sich bei Böhm. Eger zu dem am deutschen Kriegsschauplatz im April 1547 erschienenen Karl durchzuschlagen; „die von den aufständischen Ständen Böhmens aufgestellten Truppen agierten zu unentschlossen, um ihm den Weg abzuschneiden.” (Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 401f.)

[5] Sastrow [Mohnike] II, 9

[6] Sastrow [Mohnike] II, 10

[7] Vgl. u.a. Sastrow [Mohnike] II, 11: *„Die Spannier vbeten grossen Muttwillen in Swaben, sonderlich im Land Wirtenberg; da es doch gar schon wollschmeckendig Brot hatt, das Rogkenbrott holleketen* [= höhlten] *sie aus, mit den Brosen wischeten sie den Hindern vnnd hoffierten in die Korste* [= Kruste]. *”* Oder Sastrow [Mohnike] II, 35: *„Zu Bamberg vnnd im Stifft Bamberg haben* [1547] *die Spannier in die 400 Frawen, Jungfrawen vnnd Mägdte mit sich genommen bis gen Nurnberg; da haben sie sie wieder zurug lauffen lassen, die Altern, Mans vnnd Bruder sein jnen geuolgt. Der Vatter suchte seine Dochter, der Man seine Ehefraw, der Bruder seine Schwester bis an Nurnberg, da bekam ein yeder die seine wieder. Ist das nicht eine vnartige Nation?”*

[8] Vgl. u.a. Sastrow [Mohnike] II, 33ff.

Sastrow nennt in seiner Darstellung überdies die Namen zweier bedeutender Feldherren der Zeit: Sebastian Schertlin von Burtenbach[1] und Lazarus von Schwendi.[2]

Dem „politischen Taktieren während des Regensburger Reichstages 1546” folgte das „militärische Taktieren an der Donau”.[3] „Der Schmalkaldische Krieg ist nicht nur mit einem beträchtlichen propagandistischen Aufwand, sondern auch mit entsprechenden militärischen Mitteln geführt worden. Am Kriegsverlauf ist auffallend, daß es eigentlich keine einzige große

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 402ff.
Sebastian Scherltin von Burtenbach, 1496-1577 - Der aus einem angesehenen Bürgerhaus stammende Schertlin studierte in Tübingen und wurde Magister. Er wandte sich aber schon jung dem Gelehrtenstand ab um Landsknechtsführer zu werden. Seine Kriegsschule machte er unter Frundsberg durch und wurde nach der Schlacht bei Pavia das erste Mal zum Ritter geschlagen. Zwischen 1518 und 1557 nahm er an fast allen deutschen Kriegshändeln teil, u.a. auch am Sacco di Roma 1527.
Seine Verbindung mit Augsburg, mit Philipp von Hessen und Ulrich von Württemberg brachten ihn dem Protestantismus nahe und motivierten seine Aktivitäten im Interesse des Schmalkaldischen Bundes. 1542 und 1545 zog er mit Landgraf Philipp gegen Heinrich von Braunschweig. 1546 führte er auf seiner Besitzung Burtenbach den evangelischen Glauben ein.
Wegen seiner herausragenden Teilnahme als Obrist am Schmalkaldener Krieg, in dem er sich mit seinen militärischen Ideen allerdings nicht durchsetzen konnte, mußte Schertlin Deutschland verlassen und diente eine Zeit lang unter französischem Sold. Mit dem Kaiser söhnte er sich 1553 aus und starb am 18. November 1577 in Burtenbach bei Augsburg.
Schertlin verfaßte ab 1560 eine Autobiographie, die der Chronik sehr nahe kommt. (Vgl. u.a. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 187-217)

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 60ff. u. 172ff.
Lazarus von Schwendi, 1522-1584 - „Anfang der dreißiger Jahre studierte er in Basel, nach 1535 in Straßburg. 1546 trat er in den Dienst Karls V. Zunächst agierte er im Auftrag des Kaisers bei den oberdeutschen protestantischen Reichsstädten, fungierte als Unterhändler Karls V. auf dem Regensburger Reichstag von 1546, nahm am Schmalkaldischen Krieg teil, wobei er die Zerstörung der Festen Gotha und Grimmenstein des gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen beaufsichtigte, überwachte 1552 im kaiserlichen Auftrag die von Moritz von Sachsen gegen die Stadt Magdeburg durchgeführte Exekution, ohne allerdings dessen Verrat zu ahnen, und nahm an den Kämpfen Karls V. gegen die Franzosen teil. 1552 wurde er im kaiserlichen Heerlager vor Metz zum Ritter geschlagen. [...] Am 18.12. 1564 ernannte ihn Kaiser Maximilian II. zum Generalkapitän der deutschen Truppen in Ungarn und danach zum obersten kaiserlichen Feldhauptmann gegen die Türken. Seine militärischen Erfolge, die er in den Jahren 1565/66 gegen die Türken und Zapolya von Siebenbürgen erzielen konnte, und sein Organisationstalent, das er bei der Grenzsicherung an den Tag legte, erregten in Europa Aufsehen, verschafften ihm hohes Ansehen und begründeten seinen Ruf als Feldherr. [...] Die Krönung seiner militärischen Laufbahn brachte die Ernennung zum Generalleutnant auf dem Frankfurter Deputationstag von 1569. Mit diesem Rang war die Funktion eines Stellvertreters des Kaisers in seiner Eigenschaft als Generaloberst des Reiches verbunden. - Neben seiner militärischen Tätigkeit wuchs S. seit 1568 auch mehr und mehr in die Funktion eines der maßgeblichen Berater Kaiser Maximilians II. hinein. Dabei war es unverkennbar sein Anliegen, die wegen der konfessionellen Spannungen latent vorhandene Gefahr eines Bürgerkrieges in Deutschland zu bannen. Aus diesem Grunde warb er für die Idee der gegenseitigen Tolerierung der Konfessionsparteien, warnte vor der Gefahr eines Übergreifens der konfessionellen Kämpfe von den Niederlanden auf das Reich und sprach sich gegen die von Bayern betriebene Erweiterung des Landsberger Bundes unter Einbeziehung Herzog Albas aus. Als probates Mittel zur Sicherung des Friedens im Reich schien ihm eine auf den Reichskreisen basierende Wehrverfassung unter dem Oberbefehl des Kaisers zu sein. [...] Im Ergebnis sollte die bestehende ständisch-libertäre Struktur des Reiches durch eine zentral gelenkte Monarchie ersetzt werden. Diese Vorstellungen legte er in verschiedenen Denkschriften, insbesondere von 1570 ([...] *Diskurs und bedenken über jetztigen stand und wesen des heiligen reiches, unsers lieben vaterlands*) und 1574 ([...] *Bedenken an die Römische Kaiserliche Majestät Maximilianum den andern von Lazaro von Schwendi, Ksl. Mt. rath*) nieder und wirkte in diesem Sinne auf den Reichstagen zwischen 1566 und 1576.“ (Peter Schmid, Art. „Schwendi, Lazarus von“; in: BBKL IX, 1235-1239, 1236f.)

[3] Kohler, Karl V., 299 u. 301

Feldschlacht gegeben hat; statt dessen fanden einige größere Gefechte und Kanonaden statt.”[1] Trotz deutlicher militärischer Überlegenheit[2] gelang es dem Schmalkaldischen Bund nicht, einen Erfolg zu erzielen. Durch die Besetzung Kursachsens durch Moritz sah sich Johann Friedrich gezwungen, das Schmalkaldische Heer zu verlassen und die Zustände in seinem eigenen Land zu bereinigen.[3] Mit Johann Friedrich verließ der Landgraf das Heer, um sein Land zu decken. In Süddeutschland hatte Karl daraufhin Erfolge zu verzeichnen, v.a. im Allgäu und in Württemberg;[4] eroberte Städte wurden besetzt und mit hohen Geldstrafen belegt.[5] Hand in Hand mit der Bestrafung der oberdeutschen Städte wurden die Stadtverfassungen geändert: *„[...] vor 100 Jahren zu Nurnberg [wurden] die Zunfftmeistere von der Regierung erlaubt, vnnd das Regiment den Patricijs zugestelt, so hatt auf dissen anganden Reichstage [scl. der Geharnischte Reichstag] die Key. Maytt. die Zunfftmeisterei (dan sie Euangelisch, vnnd hetten dissen Krieg wider die Key. Maytt. helffen fuhren) erlaubt, vnnd die Regierung den Patricijs, dieweill dieselbigen nich der alten Religion weren, befohlen.“*[6]



Tizian, Johann Friedrich von Sachsen (1550/51) - Der ehemalige sächsische Kurfürst war der härteste Gegner Karls im Schmalkaldischen Krieg. Bei seiner Niederlage in Mühlberg wurde er an der Wange verwundet.

• Die **Schlacht auf der Lochauer Heide bei Mühlberg** - in der Nähe von Torgau - am 24. April 1547, in der Johann Friedrich vom kaiserlichen Heer geschlagen wurden, entschied den Schmalkaldischen Krieg. Nachdem Johann Friedrich vom Heranrücken des Gegners informiert worden war, hatte er den Rückzug über die Elbe angeordnet, da sein Heer in dieser Situation für eine Schlacht zu schwach war. Am Morgen des 24. April 1547 - der Kurfürst hatte sich nach der Predigt gerade zur Mahlzeit begeben - marschierte überraschend am gegenüberliegenden Elbufer das gesamte kaiserliche Heer auf. Noch einmal mußte Johann Friedrich den Befehl zum Rückzug geben; die Schiffsbrücke über die Elbe ließ er verbrennen,

[1] Kohler, Karl V., 301

[2] Vgl. Kohler, Karl V., 301f.

[3] Vgl. zur Kriegsführung im Süden: u.a. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 45ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 460ff.; Winter, Zeitalter der Reformation, 71f. Zur Kriegsführung in Sachsen: u.a. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 93ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 464ff.; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 449ff.; Winter, Zeitalter der Reformation, 72ff.

[4] Zu Württemberg vgl. u.a. Hase, Kirchengeschichte III/1, 156f. (zur Vorgeschichte) u. 181; Brandi, Kaiser Karl V., 273ff.; Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 341ff.
Zur Mark Brandenburg, wo die Reformationsgeschichte etwas anders verlief, vgl. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 343ff.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 11 u. 57f.

[6] Sastrow [Mohnike] II, 45

um das kaiserliche Heer am Überschreiten des Flusses zu hindern. Während der Abmarsch des kursächsischen Heeres über die Lochauer Heide nur schleppend voranging, konnten der Kaiser und seine Verbündeten die Elbe jedoch durch eine Furt überqueren und die Verfolgung aufnehmen. - Sastrow kam kurze Zeit nach dem Kampf zum Schlachtfeld und sah die Verwüstungen.[1] Wichtigstes Ergebnis war die Gefangennahme von Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen.

H. Rabe weist darauf hin, daß trotz der Niederlage von Mühlberg eine Fortführung des Krieges seitens der Schmalkaldener durchaus möglich gewesen wäre; in Kursachsen waren zahlreiche stark befestigte Städte noch nicht eingenommen, und in Norddeutschland behielten die Schmalkaldener überhaupt die Oberhand; „bei der vergeblichen Belagerung von Bremen fiel der kaiserliche Befehlshaber Jobst von Cruningen, und im Mai wurde das habsburgische Heer bei Drakenburg im Mai 1547 an der Weser schwer geschlagen. Die Gefangennahme Kurfürst Johann Friedrichs gab dem Kaiser dann aber doch die Möglichkeit, seinen militärischen Sieg auf dem Verhandlungsweg zu vollenden."[2] Gleichzeitig nahm Karl am europäischen politischen Schauplatz gerade in jenen Tagen eine überragende Stellung ein: Er war nicht nur Sieger in Deutschland, sondern nach dem Tode Franz' I. von Frankreich und Heinrichs VIII. die bedeutendste politische Persönlichkeit Europas; es gab „keinen Herrscher von vergleichbarer Macht und Autorität".[3]

Im Feldlager bei Wittenberg sprach Karl das Todesurteil über Johann Friedrich wegen Ungehorsam und Ketzerei,[4] ohne alle Rechtsnormen über einen Kurfürsten des Reiches. - Nach Sastrow trat Ferdinand vehement für das Todesurteil durch Enthauptung ein, die Diplomatie sprach sich dagegen aus; *„[...] das hab (ehe noch der Churfurst von Brandenburg ins Lager kommen) der Markiess de Salutz wiederraten, sonder geraten: der Keyser solt jne vor seinen hogsten Schatz halten; dan wurde er jne lassen richten; so wurde er das gantze Reich Teutscher Nation wider sich haben."*[5] „Zu kirchlichen Zugeständnissen [...] fand sich der Kurfürst trotz stärksten Drucks nicht bereit [...]. In den weltlichen Angelegenheiten aber fügte

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 13f.

[2] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 402

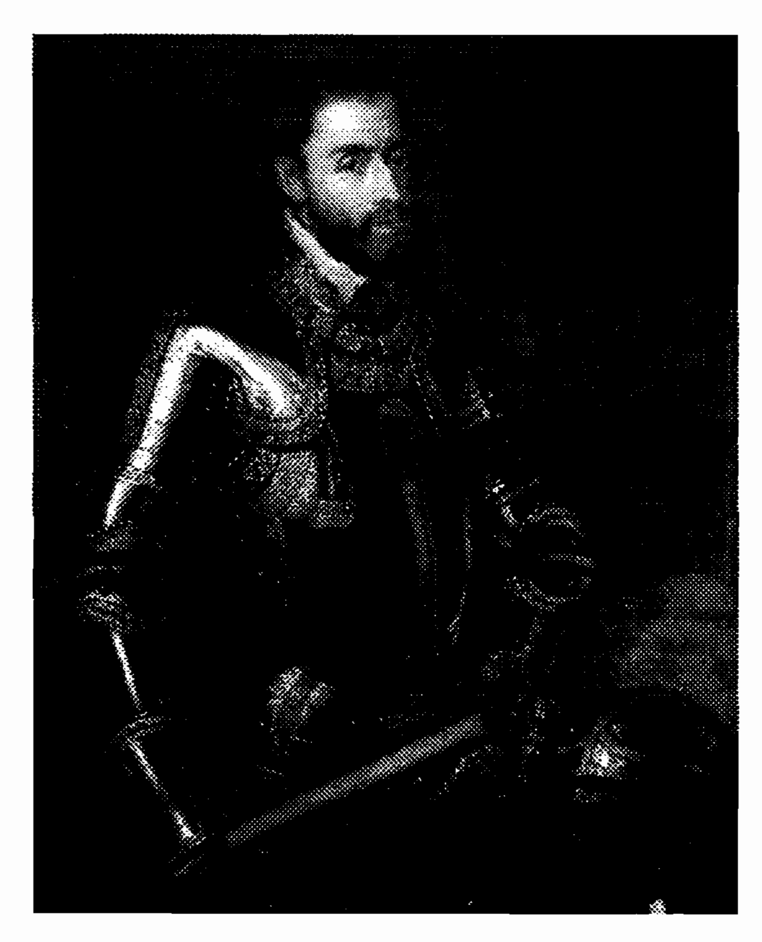
[3] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 407

[4] Vgl. auch das anonyme Gutachten zur Frage der Bestrafung Johann Friedrichs von Sachsen - Vor uns Nachteile einer Hinrichtung des Kurfürsten in: Kohler, QGKV Nr. 96, 373ff.

[5] Sastrow [Mohnike] II, 16f.
In der Kapitulation von Wittenberg war vereinbart worden, daß der Gottesdienst weiterhin nach der lutherischen Auffassung, d.h. der Augsburgischen Konfession, gehalten werden sollte. In der Pfarrkirche zu Wittenberg ist es auch so gehalten worden, nicht immer in der Schloßkirche. Als dies die Kurfürstin Sibylla dies beim Kaiser monierte, antwortete dieser: „Wer richtet uns dies an! Geschicht solches in Unserem Namen, so haben Wir keinen Gefallen daran, haben Wir doch an der Religion nichts gewandelt in den oberdeutschen Landen, warum sollten Wir es hier tun!" Karl V. besuchte auch andächtig das Grab Luthers in Wittenberg; auf die Aufforderung, die Gebeine herauszureißen und zu verbrennen, soll er geantwortet haben, daß er keinen Krieg gegen Tote führe. Bugenhagen, Stadtpfarrer von Wittenberg, predigte laufend vor den Truppen gegen Ausschreitungen sowie über konfessionelle Unterschiede. (Zit. nach: Hase, Kirchengeschichte III/1, 184)

er sich.“[1] Die offenbar für adelige Zeitgenossen symbolträchtige Verwundung Johann Friedrichs an der Wange findet sich bei Sastrow nicht.[2]





Johann Friedrich von Sachsen und Kaiser Karl V. - verwundeter Verlierer und strahlender Sieger!?
Das Original des Kaiserportraits von Tizian, nach dem später mehrfach Kopien angefertigt wurden, zeigt Kaiser Karl V. als Sieger über den Schmalkaldischen Bund nach der Schlacht bei Mühlberg. Das Bild entstand während Tizians Aufenthalt in Augsburg anläßlich des dort tagenden Reichstages 1548.

Durch die Kapitulation von Wittenberg konnte Kurfürst Johann Friedrich letztendlich seinen Kopf einlösen: er verzichtete für sich und seine Nachkommen auf die Kurwürde, überließ sein Land dem Kaiser und sich als Gefangenen, so lange es Karl gefalle.[3] Sastrow nennt lakonisch das Ergebnis dieses Geschehens: Karl übertrug daraufhin die - bereits im Oktober 1546 versprochene -[4] Kurwürde an Moritz von Sachsen.[5] Philipp unterwarf sich schließlich bei Halle

[1] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 402

[2] Die große Bedeutung auch des geschlagenen Kurfürsten für seine (standesgemäßen) Zeitgenossen wird z.B. daran deutlich, daß unter den 23 Bilder Tizians, die sich im Besitz Maria von Ungarns befanden, gleich zwei Porträts des Kurfürsten finden. Tizian stellte den Kurfürst einmal nach der Schlacht von Mühlberg mit blutender Wunde und blutverschmierten Brustharnisch dar, ein zweites Mal in der Zeit seiner Gefangenseins. Vgl. Kaiser Karl V. Ausstellung I, 263ff.: (Nr.) 252 u. 253

[3] Vgl. u.a. Hase, Kirchengeschichte III/1, 182; Brandi, Kaiser Karl V., 474f.

[4] Vgl. Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 449

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 23
Sastrow verweist für die Geschehnisse am Feldlager bei Wittenberg auf Sleidan, der das *„gar eigentlich vollkommen vnnd wahrhafftig beschrieben“*. (Sastrow [Mohnike] II, 22) Zur Verleihung der Kurwürde an Moritz im Februar 1548 vgl. u.a. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 137

und tat einen Fußfall vor dem Kaiser - wie Sastrow auch berichtet;[1] Kurfürst Joachim II. von Brandenburg versucht zu vermitteln. Unklarheiten bereitete die Dauer der Gefangenschaft Philipps.[2] - Sastrow bemerkt negativ das aus seiner Sicht überhebliche Verhalten sowohl des Kurfürsten von Sachsen, als auch des Landgrafen Philipp; ansonsten verweist er auf Sleidan.[3]

Nach der Gefangennahme machte sich die Verbitterung Karls Luft, und er griff jene Anrede des zweiten Absagebriefes von Ingolstadt auf, in der ihm die Kaiserschaft abgesprochen wurde. Auch in der moderneren Literatur findet sich diese Begebenheit; allerdings in verschiedenen Varianten. Nach Brandi unterwarf sich Johann Friedrich mit den Worten: „Gnädigster Herr und Kaiser, ich bin Eurer kaiserlichen Majestät, - die wollen mich halten als einen gefangenen Fürsten.” Sastrow berichtet das nicht, aber er weiß von der Antwort, die bei ihm nicht Karl gibt - wie bei Brandi oder Ranke -, sondern Ferdinand: *„Ist er yetzunt dein Allergnedigster Keyser? wie war es aber vor Ingollstatt? Nun, du solt deinen Bescheid woll bekommen.”* Nach Brandi antwortete Karl selbst: „Bin ich nun Euer Kaiser? Ich will Euch halten nach Gelegenheit und Eurem Verdienst. Gehet hinweg.”[4] - Nach Brandi sprach Karl deutsch, nach Sastrow überdies niederländisch. Es handelt sich dabei gewissermaßen um eine Antwort Karls auf die Kriegserklärung der Schmalkaldener. Die nahezu typologische Geschichte findet sich bereits in den Kommentaren von Luis de Avila y Zúñiga; hier heißt es: „Johann Friedrich entblößte das Haupt, und sagte, wie die Deutschen pflegen: Großmächtigster und gnädigster Kaiser, ich bin Euer Gefangener. Dieser erwiederte [sic!]: Jetzt nennt Ihr mich Kaiser, das ist eine Bezeichnung sehr verschieden von derjenigen, die Ihr mir früher beizulegen pflegtet. An der Spitze des Bundesheeres hatte nämlich der Churfürst und Landgraf in ihrem Schreiben denselben ‚Carl von Gent, welcher sich Kaiser dünkt’, genannt [...].”[5]

Nach der Niederlage des Schmalkaldischen Heeres 1547 standen kaiserliche Truppen selbst in ganz Norddeutschland. Die Situation entspannte sich zwar für die norddeutschen Souveräne wie Städte nach der Schlacht von Drakenburg - von der Sastrow aber nichts berichtet -, in der Karls Truppen geschlagen werden konnte. Der Weg zu einem Frieden war damit frei, auch wenn er durch die norddeutschen Territorien schwer erkauft werden mußte.[6] Im Anschluß an Mühlberg begann die Auflösung des Schmalkaldischen Bundes; die betroffenen Fürsten versuchten das für sie jeweils Beste aus der Lage zu machen. Doch es bestanden noch drei mächtige protestantische Fürsten: Moritz von Sachsen, Kurbrandenburg und Kurpfalz; dazu

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 29f.; dazu: Hase, Kirchengeschichte III/1, 182f.

[2] Zu dem von Sastrow Berichteten und seiner Rezeption vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, XIIIff. Zur Gefangennahme und den damit verbundenen Fragen vgl. u.a. Brandi, Kaiser Karl V., 477; Hase, Kirchengeschichte III/1, 183f.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 16 u. 29f.

[4] Das angef. Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 16 u. Brandi, Deutsche Reformation, 311; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 104f.

[5] Zit. nach: Kohler, QSKV Nr. 92, 362; zur Anrede vgl. Sastrow [Mohnike] II, 428
Die harte Reaktion Karls ist im Zusammenhang damit erklärbar, als die antikaiserliche Propaganda den Kaiser als „Metzger von Flandern” bei gleichzeitiger Leugnung seines kaiserlichen Anspruches ansprach. Vgl. z.B. die anonyme Flugschrift „Ursprung unnd ursach diser Auffrur Teütscher Nation” aus dem Jahre 1546; in: Kohler, QGKV Nr. 90

[6] Vgl. Brandi, Kaiser Karl V., 476; für Lübeck vgl. Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 392 u. 412ff. und für Hamburg vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 98ff.; Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 412f.

die norddeutschen Reichsstädte, also vornehmlich die Hansestädte. Im Hintergrund standen außerdem protestantische Reiche: Dänemark, Schweden, selbst England.[1] Die politischen Maßnahmen des Kaisers gegen die deutschen Fürsten und Reichsstände mußten als sehr hart eingestuft werden - Karl gab sich als „maßloser Sieger” (Seibt)[2], und Kohler spricht in seiner Karlbiographie davon, daß „der Kaiser [...] seine Gegner [demütigte]”.[3] Die Härte gegen Aufstände gegen Karls Regierung ist aber auch in anderen Situationen durchaus auffällig.[4] Dazu tat gerade im Schmalkaldischen Krieg die gesundheitliche Situation des Kaisers das ihrige. - Seit seinem 27. Lebensjahr litt Karl an der Gicht. „Diese Krankheit führte in den 1540er Jahren im Zuge häufiger und längerer Anfälle zur Verzögerung der politischen Entscheidungen. [...] Die Gicht hatte auch Auswirkungen auf Karls Verhaltensweise, die im Schmalkaldischen Krieg durch Härte und Starrheit seinen Gegnern gegenüber geprägt war. Ein übersteigertes Hoheitsgefühl, Entrüstung und Gefühlskälte bis zum Hohn sind zu beobachten. Die Reizbarkeit nahm ständig zu; dennoch hielt der Kaiser die von den Ärzten vorgeschriebenen Diäten nicht ein; im Gegenteil [...].”[5]

A. Kohler kommt in seiner Biographie Karls zur Einschätzung eines gesteigerten Selbstbewußtseins Karls: „Auf dem Höhepunkt seiner Macht war Karls persönliches Verhalten von übersteigertem Stolz geprägt. Dies läßt sich im Umgang mit dem sächsischen Kurfürsten oder dem hessischen Landgrafen [...] erkennen [...]. In Kursachsen steigerte sich der Stolz des Kaisers und seiner Räte noch gewaltig: In seinem Rat ließ Karl die aus dem Felonieverfahren bzw. der kaiserlichen Achterklärung vom 20. Juli 1546 gegen den Kurfürsten resultierende Frage einer Bestrafung diskutieren. [...] Aus der langen kaiserlichen Gefangenschaft des Kurfürsten ergibt sich der Eindruck, daß Karl V. dieser Vorgangsweise, die dem Reichsrecht nicht entsprach, viel abgewinnen konnte.”[6] Darüber hinaus war der Sieg im Schmalkaldischen Krieg für Karl ein Prestigeerfolg, der großzügig medial ausgestaltet wurde, wie die nach dem Krieg errichteten Triumphbögen oder das Kaiserbildnis Tizians nach dem Sieg von Mühlberg zur Genüge dokumentieren.[7] - Im Juli 1547 *„schrieb der Keiser zu Bamberg den Augßburgischen Reichstag aus, daselbst den ersten Septembris die Churfursten vnnd Fursten in die Person, die Andern durch jre vollmechtige Gesante zuerscheinen”*.[8]

---

[1] Sastrow nennt die politischen Ereignisse nach der Schlacht von Mühlberg nicht. Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 112ff., der die Unterwerfung von Böhmen (112ff.) und den Widerstand in Niedersachsen (114ff.) behandelt; Hase, Kirchengeschichte III/1, 184f. Interessanterweise hatte sich Lübeck dem Schmalkaldischen Bund ferngehalten, was für diese Hansestand eine weitgehende ungebrochene Entwicklung auch nach der Schlacht von Mühlberg bedeutete. Vgl. Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation [Lübeck], 412ff.

[2] Seibt, Karl V., 167

[3] Kohler, Karl V., 314

[4] Vgl. Kohler, Karl V., 65

[5] Kohler, Karl V., 81
Kohler verweist in diesem Zusammenhang auf die Schilderungen Sastrows; dieser beschreibt - in den 40er Jahren - die Eßgewohnheiten des Kaisers. Vgl. Kohler, Karl V., 81f. bzw. Sastrow [Mohnike] II, 86-88 = Kohler, QSKV Nr. 100, 387f.

[6] Kohler, Karl V., 314f.

[7] Vgl. Ferino-Pagden, Des Herrschers „natürliches” Idealbild; Kaiser Karl V. Ausstellung I, 260ff.: (Nr.) 250 u. 251; Seibt, Karl V., 34ff.; Kohler, Karl V., 109 u. 112f.; Schorn-Schütte, Karl V., 22f.

[8] Sastrow [Mohnike] II, 35

Pommern im Schmalkaldischen Krieg

Die außenpolitischen Bestrebungen des neu reformierten Landes führten 1536 zu einem Anschluß an den Schmalkaldischen Bund, der die protestantischen Fürsten und Städte seit 1531 miteinander verband. Einen Höhepunkt bildete in diesem Zusammenhang die eheliche Verbindung zwischen dem Greifenherzog Philipp I. und Maria, der Tochter des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich (1536). Im Schmalkaldischen Krieg entsandte Pommern ein nur sehr kleines Kontingent an Hilfstruppen. Vielmehr wurde nach der Niederlage bei Kaiser Karl V. Anschluß gesucht, dessen Gunst sie allerdings nicht erringen konnten ... 1546 trat Sastrow in den Dienst der Pommernherzöge, als der Schmalkaldische Krieg bereits seinen Höhepunkt überschritten hatte; Von Anfang an war er also mit einer politischen labilen Situation konfrontiert.

Pommern war zwar Mitglied des Schmalkaldischen Bundes, das bedeutete aber - v.a. in der jetzigen Lage - *„[...] am Stettinischen vnnd Wolgastischen Houen was an der Trennunge des* [= vom] *Schmalkaldischen Bunds nicht woll; zu dem hetten sie hin vnnd wieder Kuntschafft, das der Hertzog von Wirtenberg sich ergeben, vnnd mit dem Keyser gegen hoge Geldstraffe vnnd Geschutz ausgesönt; hatt man für rattsam vnnd nottwendig erachtett, bei Zeiten an den Keyser zu schicken, das sie nicht in dem Bunde, vnderthenigst zu berichten vnnd zu bitten. Dazu wurden aus beider Herrn Houen vier, aus einem jedern 2 Räte, von wegen Hertzogs Barnims Doctor Johan Falcke, Cantzler, vnnd Jacob Putkamer, Hauptman zu Stettin, von Hertzog Philipsen, Moritz Damitz, Hauptman zu Vkermunde, vnnd Heinrich Norman vorordtnet, den ich zugeben worden [...]."*[1] - Diese halbherzige Position zieht sich durch die gesamten Verhandlungen Pommerns mit der kaiserlichen Partei.[2]

Von Torgau aus versuchte die pommer'sche Delegation, ins kaiserliche Lager nach Wittenberg zu kommen, um in weiterer Folge in Verhandlungen eintreten zu können. Eine Schwierigkeit bestand darin, daß man von Torgau aus nach Wittenberg - noch im Kriegszustand - durch die feindlichen Linien mußte. Sastrow wurde diese gefährliche Aufgabe anvertraut, *„versuchts auf mennicherlei Art, doch vorgeblich, den Pommerschen Gesanten Gleit zuerlangen"*.[3] Gespräche mit dem Vizekanzler des Kaisers Georg Sigismund Seld[4] des Geleits wegen blieben erfolglos, obwohl Sastrow in den Verhandlungen Geschichtsglättungen vornahm: *„[...] ob woll der Churfurst von Sachssen Meines G.H. Hertzogs Philipß naher Schwager, dan der hette des Churfursten voll Schwester, so hette doch S.F.G. wie auch Hertzog Barnim sich zu dem Schmalkaldischen Bunde nicht bereden lassen, den Protestirenden in dissem Kriege weder mit Gelde, noch Kriegsleuten einiche Hulffe geleistett, Rath oder Dath darzu ergeben"*.[5] In dieser Situation griff Pommern sogar auf die - sonst eher unliebsamen - verwandtschaftlichen Beziehungen zu Kurfürste Joachim II. von Brandenburg zurück. *„Der Churfurst zu Brandenburg hatt sich gegen M.G. Herrn [...] viell vnd hoch erboten, jr Bestes bei der Keys. Maytt. zuwissen; den haben meine Herrn fruntlich*

[1] Sastrow [Mohnike] II, 8f.

[2] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, 361

[3] Sastrow [Mohnike] II, 15

[4] Vgl. zu Seld u.a. Kohler, Karl V., 132f.

[5] Sastrow [Mohnike] II, 15f.

beantwurtet […]."[1] Doch auch diese Vermittlung war nicht erfolgreich.[2] Die pommer'sche Delegation reiste ohne weitere Durchbrüche dem kaiserlichen Lager nach.

Exkurs: Zur evangelischen Forderung nach einem Konzil

Luther betonte in seiner Adelsschrift aus dem Jahre 1520, daß jeder Christ in Zeiten des offensichtlichen Verlustes der richtigen Lehre dazu beitragen müsse, daß ein die Mißstände behebendes Konzil zustande kommt. „Wenn der Papst die Reform der Kirche verhindere, müsse man sich auch an die weltliche Gewalt wenden können. Hier ist das Notbischofsamt der evangelischen Landesfürsten zumindest geistig vorbereitet."[3] Die Kirche selbst, so Luther in seiner Adelsschrift, sei zu einer Besserung in der derzeitigen Situation nicht fähig, also könne wohl das weltliche Schwert - die Obrigkeit - am ehesten als Exekutive der göttlichen Ordnung sorgen, daß eine Reformation im Sinne einer Verbesserung vorankäme, … bis ein Konzil einberufen werde, das die Mißstände beheben könne. Spricht Luther in seiner frühen Zeit von der Obrigkeit, denkt er dabei an die höchste politische Macht der Zeit neben dem Papsttume:



Der Römischen Kaiserlichen Maiestat
Edict wider Martin Luthers Bücher und leere seine anhenger

Wir Karl der fünfft von gottes gnaden.

Mit dem Edikt des Wormser Ediktes (1521) verhängte Karl V. über Luther und seine Anhänger die Acht. Das Wormser Edikt galt nominell bis 1555.

den Kaiser.[4] Er solle zur Klärung der Fragen ein Konzil einberufen, das durch die Verschanzung des Papstes hinter den drei Mauern, wie er sie in seiner Schrift beschrieben

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 17

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 22

[3] Rogge, Anfänge der Reformation, 197
Luther hatte schon 1518 ordnungsgemäß an ein Konzil appelliert, war damit aber nicht erfolgreich gewesen. „Wie sehr Luther an der Beteiligung der breiten Öffentlichkeit interessiert war, ist daraus ersichtlich, daß er den Appellationstext zweisprachig herausgehen ließ. Er ist bitter enttäuscht über die Verachtung seines Konzilsbegehrens. Diese ist für ihn ein eschatologisches Zeichen des Gerichtes über das Papsttum." (Rogge, Anfänge der Reformation, 217f.), vgl. WA VII, 90, 7-11

[4] So ist zu erklären, warum Luther seine Adelsschrift nicht an die „politischen Obrigkeiten richtete, was präziser gewesen wäre und auch die Städte umfaßt hätte, sondern (in der Widmung) an den Kaiser und an den deutschen Adel. Auf Karl V., ‚das junge edle Blut', richtete damals neben vielen anderen auch Luther seine Reformhoffnungen. Er sollte wie seine mittelalterlichen Vorgänger dem Treiben des Papstes Einhalt gebieten.

hatte, nicht zustande kommen könne. Nicht der Kaiser aber soll Entscheidungen der Religion treffen, sondern er soll durch die Erwirkung eines Konzils den Rahmen schaffen, damit die Christenheit - das Reich Gottes - über die strittigen Lehrfragen entscheiden kann.[1]

Diese Überlegungen zerstoben jedoch bereits am Reichstag zu Worms 1521. Am 19. April d.J. ließ der Kaiser sein selbstverfaßtes Bekenntnis zum alten Glauben verlesen und umriß damit programmatisch das weitere Vorgehen gegen die Reformation zu Gunsten der Einheit von Kirche und Universalmonarchie.[2] Alle jene waren enttäuscht, die den Kaiser an der Spitze der Reformation sehen hätten wollen, aber sie hatten nicht erfaßt, „daß es für Karl einen Gegensatz zwischen Glaube und Autorität nicht geben konnte, daß der Herrscher niemals seine eigenen Überzeugungen gefolgt wäre, wenn diese im Widerspruch zur Tradition und Lehre der Kirche gestanden wäre".[3] Mit dem Tode seines Lehrers und Ratgebers, des Herrn von Chièvres, im Mai 1521 verhärtete sich Karls Einstellung noch mehr. „Der Reichsgedanke mit allen seinen Verzweigungen nahm nunmehr im Denken Karls V. den ersten Platz ein."[4] Der Freiraum der Reformation auf Reichsebene wurde aber anders geschaffen, nämlich durch die „seltsame Verknüpfung der Geschichte: daß eben in den Jahrzehnten, als die lutherische Ketzerei noch mit Gewalt zu ersticken gewesen wäre, die beiden berufenen Hüter der hierarchischen Traditionen, Papst und Kaiser, immer von neuem feindlich aufeinanderstießen".[5]

Damit verschob sich das politische Schwergewicht immer weiter hin zu den Landesfürsten, die sich ihrer Position auch sehr wohl bewußt waren und eigene, v.a. politische Interessen in die Angelegenheiten der Reformation hineinzogen.[6] Es ist nicht verwunderlich, warum Luthers Augenmerk besonders ihnen galt. Karl V. hatte sich beim Reichstag zu Augsburg 1547/48 zum Ziel gesetzt, die Gesamtheit der Reichsstände - und damit auch die evangelischen - zur Anerkennung und Beschickung des Konzils zu bringen. „Für die evangelischen Reichsstände war diese Forderung mit Problemen verbunden, denn sie lehnten ein Konzil unter der Dominanz des Papstes seit längerem ab."[7]

Bei der Nennung des Adels dürfte eine Rolle gespielt haben, daß sich für Luther seit dem Frühjahr 1520 besondere Beziehungen zu Vertretern der Ritterschaf ergeben hatten, vor allem zu Ulrich von Hutten." (Brecht, Luther I, 352)

[1] Nachdem Luther die Bannandrohungsbulle erhalten hatte, urteilt er doch schon etwas härter: „Oh, wenn doch Karl ein Mann wäre und für Christus diese Teufel angreifen würde." (Übers. des Briefes an Georg Spalatin, Wittenberg, 11.10.1520, WA B II, 541, von G. Luther, Briefe, hgg. v. Wartenberg, 53)

[2] Zum Bekenntnis des Kaisers vgl. u.a. Wolter, Bekenntnis des Kaisers. Zur Kaiseridee Karls V. und der Monarchia Universalis vgl. Kohler, Das Reich im Kampf um die Hegemonie, 4ff. u. 57ff.; ders., Karl V., 94ff.; ders., Persönlichkeit und Herr; Schorn-Schütte, Karl V., 27ff.

[3] Habsburg, Karl V., 159

[4] Habsburg, Karl V., 166; vgl. die differenziertere Darstellung bei Lutz, Aufbruch, 40

[5] Ritter, Luther, 160

[6] Man wird es wohl - bei aller kritischer Zurückhaltung - nicht ganz von der Hand weisen können, was die marxistische Geschichtsschreibung anmerkt: „Ermutigt von den bürgerlichen und adligen Sympathiekundgebungen, formulierte Luther unter Obhut des kurfürstlichen Landesherren in den Hauptschriften des Jahres 1520 [...] sein reformatorisches Programm. Es entsprach den Interessen der weltlichen Feudalität und des Bürgertums an einer ‚wohlfeilen Kirche' und einem von römischen Ansprüchen befreiten Staatswesen. Dies zu realisieren, betrachtete er [...] als eine Aufgabe der weltlichen Reichsstände." (Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 149)

[7] Kohler, Karl V., 323

Der Geharnischte Reichstag zu Augsburg

Das bedeutendste öffentliche Ereignis, das Aufnahme in die Autobiographie Sastrows fand, ist der Reichstag zu Augsburg 1547/48 und die dortige Erlassung des Interims. Der Augsburger Reichstag, der zwischen dem 29. August 1547 und dem 24. August 1548 stattfand und damit der längste aller Reichstage des 16. Jahrhunderts war, findet breiten Eingang in das Werk Sastrows.[1] Die Bezeichnung Geharnischter - *„harnischer”* - Reichstag, die zuerst von Sleidan verwendet worden ist,[2] erklärt sich durch die hohe Truppenkonzentration um Augsburg während des Reichstages, was auch Sastrow selbst seinen Lesern schildert. *„Dies war nicht allein ein geharnischeter Reichstag, dan ohne die Spannischen Soldaten vnnd Teutschen Knechte, so der Keiser mit jn Augßburg brachte,”* lagen zahlreiche außerdeutsche Soldaten in und um Augsburg.[3]

Der Zweite Teil der Autobiographie widmet dem Geharnischten Reichstag mehrere Kapitel:

Buch II	Gesellschaftliche Ereignisse im Vorfeld und während des Reichstages
Buch III	Verhandlungen am Reichstag
Buch IV	Kirchliche Verhandlungen im Anschluß an den Reichstag, v.a. das Konzil betreffend
Buch V	Kirchliche Verhandlungen im Anschluß an den Reichstag, v.a. das Interim betreffend
Buch VI	Verhandlungen über Preußen
Buch VII	Verhandlungen zum Krieg gegen das Osmanische Reich
Buch VIII	Verhandlungen Hessen betreffend
Buch IX	Verhandlungen das Bistum Kammin betreffend

Übersicht über die Gliederung Sastrows bei der Behandlung des Geharnischten Reichstages 1547/48[4]

Bereits diese Übersicht macht klar, daß Sastrow eine systematische Aufarbeitung angelegen war. Es geht ihm weit mehr als um einen Erlebnisbericht, wie ihn bspw. Graf Wolrad von Waldeck in seinem Tagebuch vorlegt. Wie sehr er sich von der Form eines Tagebuches entfernt und „Geschichte” schreibt, zeigt bereits ein einfacher Vergleich mit dem angesprochenen

---

[1] Vgl. die Zusammenfassung am Beginn des II. Buches des Zweiten Teils; Sastrow [Mohnike] II, 45

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 51

[3] *„[...] liegen bereits jn der Besatzunge daselbst 10 Fandtlein Landsknechte; so lag auf dem Landt umb Augßburg herumb Hispanisch vnnd Italianisch Krigesuolck. Auß dem Niederlande waren 600 Reutter, so auf dem Landt herumb ausgeteilt; 12 Fänlein Hispannier hetten das Winterlahger zu Bibrach gehalten, vnnd wurden dieser Zeit jn die Landtschafft am Bodensehe gefurt; zu Weisenburg in Nordgaw lagen 700 Neapolitanische Reuter im Winterlager etc. sondern es war auch ein ansenlicher, pomposischer Reichstag.”* (Sastrow [Mohnike] II, 80f.)

[4] Im Zweiten Teil der Autobiographie

Tagebuch. Der Augsburger Reichstag 1547/48 wie die übrigen öffentlichen Ereignisse, die Eingang in das Werk fanden, geben in der Verknüpfung mit rein privaten Darstellungen ein subjektiv-partielles Bildnis der frühneuzeitlichen Epoche. Vielleicht ist es gerade Sastrows Subjektivismus geglückt, mehr Zeitverständnis und Charakteristika der Vorgänge einzufangen, als dies jeder wissenschaftlich-objektiven Beschreibung gelungen wäre. Die Berichterstattung über die offiziellen Ereignisse steht aber in einer - durchaus fruchtbaren - Spannung zu der aus dem privaten Bereich, der mit subjektiven Wertungen, Urteilen und Kommentaren überhäuft ist. Sastrow berichtet weitläufig und ausführlich über das gesellschaftliche Leben während des Reichstages.[1] Das liegt wohl daran, daß Sastrow selbst am gesellschaftlichen Leben teilnahm und aus dieser Perspektive den Reichstag erlebte, andererseits aber an der offiziellen Führung des Reichstages, die durch Konzentration auf die Fürsten das Gewicht der Diplomaten verringerte. Das gesellschaftliche Leben war dabei auch ein wichtiger Teil des Reichstages; es war sogar wichtiger als die Pflege des Heeres.[2]

Parallel zum Umgang mit den Fürsten behandelt Sastrow aber auch den Umgang mit der Bevölkerung und v.a. mit den Soldaten am Geharnischten Reichstag. *„Die Key. Maytt. hatt, sobalt sie zu Augßburg ankommen, mitten jn der Statt, hart am Rathause (so sie den Berlach nennen) zu mehrem Schrecken ein Galgen, vnnd dabei ein halben Galgen, vnnd dan recht gegenvber ein Gerust, [...] darauf man räderte, kopffte, strangulierte, vierteilte vnnd dergleichen Arbeith vorrichtede, auffrichten vnnd bawen lassen."*[3] Über Brutalitäten und Verbrechen weiß Sastrow dabei viel zu berichten: z.B. über den Schützen im Diensten Kurfürst Johann Friedrichs, der einen spanischen Sekretär Karls erschossen hatte, dann über Ungarn in osmanisches Hoheitsgebiet fliehen konnte, aber aufgespürt und nach Augsburg gebracht wurde. Dort wurde er gefoltert, *„hart an des Churfursten (demselben zu Uordries) Herberg vorüber, [...] die rechte Faust [...] abgeschlagen, der Stumpff, damit er sich nicht vorblotte* [= verblutet], *wieder zugebunden, die Handt an den Pfall, so darzu an die Gasse gesetzt, genagelt, er vollends nach dem Berlach, vnnd daselbst vom Karren genommen, vnnd auf dem Gerust von vnden auf gerädert worden."*[4] Nicht zuletzt wegen Ausbleibens des Soldes kam es immer wieder zu Unruhen unter den Besatzungssoldaten. Die Strafen waren sehr hart und entsprachen denen gegen Aufrührer durchaus.[5]

---

[1] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 105 bemerkt dazu: „Was er [...] über Zeitvertreib, Verschwendung und sexuelles Verhalten des Adels, z.B. während des Augsburger Reichstags von 1547/48, schreibt, bewegt sich im Rahmen einer zeitüblichen moralisierenden Betrachtungsweise. Das System der Gesellschaft wird nicht in Frage gestellt. Sastrow anerkannte die bestehende Ordnung."

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 50

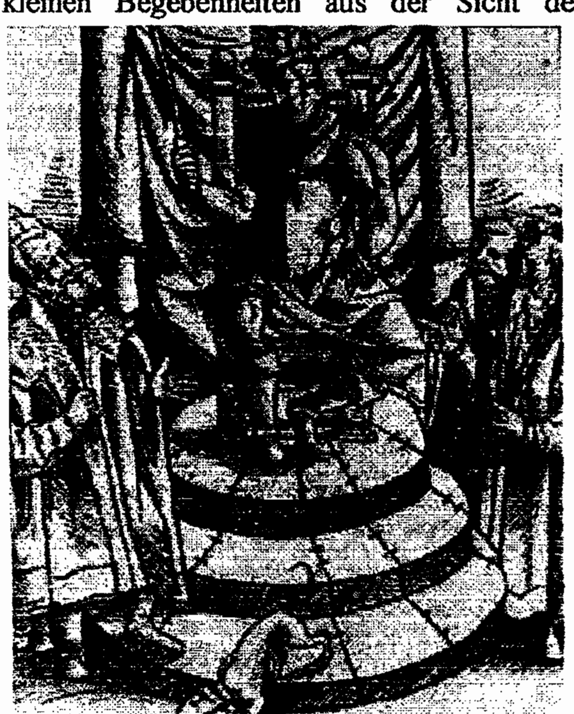
[3] Sastrow [Mohnike] II, 48f.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 49f.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 50ff.

Kaiser Karl, König Ferdinand und König Philipp

Der Sieg gegen Cleve „war der Anfang eines ganz neuen sehr persönlichen Regiments [Karls] in Deutschland“.[1] Dem folgte ein Erwachen eines Interesses an seiner Person. Sleidan widmet in seiner „Geschichte des Staates und der Kirche unter Karl V.“ dem Herrscher breiten Raum, Martin Bucer urteilte in diesen Jahren über den Kaiser: „Er durchschaut alles und verfolgt mit Nachdruck seine Ziele; lebhaft faßt er alles an, antwortet deutsch, mustert selbst sein Heer und ordnet die Truppen. Kaiserlich die Worte, die Taten, die Mienen, Gebärden und Geschenke - alles; was vermöchte dieser Kaiser, wenn er ein deutscher Kaiser sein wollte und Christi Diener!“[2] Auch Sastrow teilt dieses Interesse für die Herrscherpersönlichkeit. Bereits an früherer Stelle hatte sich Sastrow mit der Persönlichkeit Karls beschäftigt; er tut dies allerdings nicht als Politiker oder führender Kirchenvertreter, sondern es sind bei ihm die kleinen Begebenheiten aus der Sicht des beobachtenden Bürgers bzw. des niederen Diplomaten.



Kaiser Karl versuchte den gefangenen Johann Friedrich (links neben dem Thron dargestellt) zur Annahme des Interims zu bewegen; dieser widersetzte sich jedoch den Wünschen des Kaisers erfolgreich.

Interessant ist bei der Behandlung des Reichstages die Beschreibung der unterschiedlichen Persönlichkeiten Karls und Ferdinands; eine Unterscheidung, die Sastrow durchaus dem Zeitgeist entsprechend betont. *„In dissem Capite list man den grossen Vnterscheit der beiden Brudere, Keisers Caroli vnnd Konigs Ferdinandi, jres Dischs, Redens, Essens, Drinckens, Kurtzweil vnnd Lebendes; item das disser Reichtstag nicht allein ein ernsthafftiger, schrecklicher, sondern auch prechtiger, pomposischer, wegen Spilens, Bancketierens, Kauffens [...] vorzerlicher Reichstag gewesen ist.“*[3]

Sastrow widmet sich dabei auch der persönlichen Beschreibung des Kaisers. Schon früher erwähnt Sastrow in seiner Autobiographie den schlechten Gesundheitszustand des Kaisers, der offenbar allgemein bekannt war.[4] Des Kaisers Erscheinen am Reichstag er eine Begebenheit voranstellt: Karl V. war hierbei von einem Fuhrmann in Unkenntnisse, wen er vor sich hatte, angegriffen worden; nun droht ihm die Todesstrafe. Es findet sich jedoch ein

---

[1] Brandi, Deutsche Reformation, 298

[2] Zit. nach: Brandi, Deutsche Reformation, 298

[3] Sastrow [Mohnike] II, 80

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 275

oberster, der für den Fuhrmann Stellung bezieht und unter anderem als Grund für dessen aggressive Tat anführt, *„das die Spanier dem Dinge bißweilen woll etwas zu viel den armen Leuten theten [...]“*[1] Um so verständlicher wird die Haltung des Manns, bedenkt man, daß sich die Szene in den Niederlanden abspielt, wo hohe Herrn nur allzu leicht als *„spanische Boschwicht“*[2] bezeichnet wurden und die herrschende Schicht nicht gerade beliebt war. Auf die geäußerte Bitte hin revidiert der Kaiser schließlich das Todesurteil: *„Die Key. Maytt. erclert sich, jrer vnterthenigsten Furbitt so weitt gnedigst Statt zugeben, das dem Fuhrmann zum Zeichen, das er den römischen Keyser geflucht, geschmehet vnnd mit der Geissel nun woll vber Kopf vnnd Hals gehauwen, die Nase sollt abgeschnitten werden. Das haben die Obersten vnnd Hauptleute mit vnderthenigsten Danck vnnd der Furmann mit frolichen Ohren angehort, angenommen, vnnd sich der linden* [!] *Straff mit Frewden unterworfen [...].“*[3] Sastrow hätte dieses Exempel kaiserlicher Milde und Güte nicht erwähnen brauchen, aber Sastrow als pommer'schen Diplomaten geht es ja auch um Loyalität gegenüber dem siegreichen Kaiser. Überdies war Karl als Träger des Kaisertums noch immer Träger eines Symbols bzw. einer hohen, auch von den Protestanten akzeptierten Würde. Was das obig angesprochene Attentat angeht, enthält sich der sonst so standesbewußte (und Bauern wie Handwerker eher abschätzig betrachtende) Sastrow jeglichen Kommentars. Manchen Teilen der Autobiographie entgegen scheint er den Mantel der subjektiv-deskriptiven Ausdrücke abzuwerfen und die Situation möglichst objektiv darstellen zu wollen. Auffallend ist überdies die Beschreibung der Tischsitten und des üppigen Speiseplanes Karls;[4] noch dazu, als auch die einfachen Leute durchaus zu zechen wußten.[5]



Sastrow spricht offenbar jene Charakteristika an, die Tizian in seinem Gemälde des Jahres 1548 vom Augsburger Reichstag ausdrucksvoll dargestellt hat.

Sastrow berichtet von den grundlegend anderen Eigenschaften der beiden Habsburger. Aus welchem Grund immer, vielleicht mag ihm Ferdinands Charakter und Persönlichkeit nahegestanden sein, vielleicht identifizierte er sich daher eher mit ihm, vielleicht war er ihm als Mensch faßbarer als der Kaiser; auf jeden Fall geht er vom Primat des Ranges ab und erzählt zunächst von Ferdinand; der Kaiser selbst folgt erst an zweiter

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 234

[2] Sastrow [Mohnike] I. 234

[3] Sastrow [Mohnike] I, 234f.

[4] Vgl. Kohler, Karl V., 81f. bzw. Sastrow [Mohnike] II, 86-88 = Kohler, QSKV Nr. 100, 387f.

[5] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag I, 69ff.; Petzoldt, Das Leben - ein Fest

Stelle. - Sastrow schreibt Ferdinand gesellige Züge zu: Er wäre Frauen, Tänzen und Gesängen nicht abgeneigt.[1] Hingegen erscheint die Person Karls als mit sich und anderen gestrenger Asket. Selbstbeherrscht, kaum zu Regungen fähig wird er gezeigt.[2]

Bereits zuvor hatte Sastrow über ein Geschehnis mit Karl berichtet, und zwar in Naumburg bei dessen Zug zum Augsburger Reichstag. Hier war Karl in kostbarer, samtener Kleidung in einen starken Regen gekommen. Während er um andere Kleidung schickt, „*schlug er den Mantell umb, hielt den Hutt vnder den Mantell vnnd lies auf den blossen Kopff regenen*".[3] Sastrows Urteil deckt sich mit dem anderer Zeitgenossen: „*Armer Man, der etliche Tonnen Golts vorkriegen könte, das sammitten Hutlein vnnd den Mantell aber von dem Regen nicht vorderben, sondern denselben viel lieber auf das blosse Haupt fallen lassen wölte!*"[4] - Ferdinand wurde zunehmend zur Hoffnung für alle Kritiker Karls.[5] Während Sastrow die Persönlichkeit Karls im Vergleich mit der Ferdinands als verschlossen und zurückgezogen charakterisiert, so streicht er im Vergleich mit seinem Sohn dessen Offenheit gegenüber den Reichsfürsten heraus, um sie gegen Philipp zu konterkarieren. „*[...] Keyser Carll, wen Chur- vnnd Fursten aufwarten [...] er von seinem Gemach herunter kam [...] vnnd die Churfursten vnnd Fursten [...] hinzuritten, war er woll der erste, der sein Haupt gegen jnen entblossete, vnnd da es bisweilen regente, woll auf das blosse Haupt den Regen fallen lies,*" - womit Sastrow offenbar auf die Begebenheit vor Naumburg anspielt - „*mit freuntlichem Geber, oder gar gnedigem Angesicht einem yedern die Hand darreichete*".[6] Demgegenüber benahm sich Philipp in der Sastrow'schen Schilderung den Reichsfürsten gegenüber herablassend, er „*lies die aufwartenten Chur- und Fursten, vngeachtet das es eines teils alte Herrn, fleissig aufwarten vnnd volgen.*"[7] Auch beim Kirchgang blieb Philipp distanziert. Auf das unterschiedliche Verhalten zwischen ihm und seinem Vater gegenüber den Fürsten angesprochen, soll Philipp nach Sastrow geantwortet haben: „*Es were auch ein gros Vnderscheit zwuschen jme vnnd seinem H. Vattern, dan der were nur eines Koniges, er aber des Keysers Sohne.*"[8]

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 84f.

[2] Zur Person Ferdinands vgl. u.a. Kohler, Karl V., 90ff.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 31

[4] Sastrow [Mohnike] II, 31. Unter Ebd., Anm.*) findet sich eine Parallelstelle von Daniel Schirmer zitiert.

[5] Vgl. Kohler, Karl V., 329ff.

[6] Sastrow [Mohnike] II, 629
Sastrow spricht hier offenbar jene Charakteristika an, die Tizian in seinem Gemälde des Jahres 1548 vom Augsburger Reichstag ausdrucksvoll dargestellt hat und Karl Brandi, Kaiser Karl V., 489 so zusammenfaßt: „Etwas müde, in sich zusammengesunken, doch mit angespanntem Blick, sitzt da der Kaiser in dem sammetüberzogenen Holzsessel vor einem Brokatteppich, wie in offener Halle, mit dem Ausblick in eine überaus stimmungsvolle Landschaft, die zusammen mit den ganz klaren großen Linien im Vordergrund die Vorstellung des Außerordentlichen erweckt. Das ist der weltbeherrschende Kaiser, der uns gleichwohl ganz schlicht, ganz menschlich nahe ist, einfach in Kleidung und Haltung, ohne jede Pose. Er ist einsam und nachdenklich. Wir spüren wohl etwas Enges in diesem Gesicht, diesen Lippen, in dieser stets gleichen Haltung der Hände, und empfinden doch in allem das Gesammelte und Innerliche dieses Wesens."

[7] Sastrow [Mohnike] II, 629

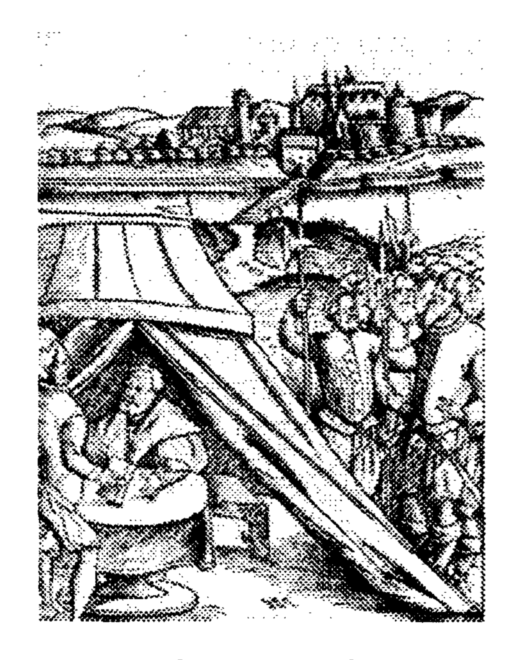
[8] Sastrow [Mohnike] II, 630

Die Häupter des Schmalkaldischen Bundes



Philipp von Hessen, neben Johann Friedrich von Sachsen der wichtigste Gegenspieler Karls im Schmalkaldischen Bund. Sastrow kritisiert das Verhalten der gefangenen Fürsten, empört sich aber dennoch über ihre Bahndlung.

Sastrow kommt immer wieder auch über die Häupter des Schmalkaldischen Bundes zu sprechen. Hier fällt seine distanzierte Beurteilung auf, denn er bemerkt negativ das überhebliche Verhalten sowohl des Kurfürsten von Sachsen, als auch des Landgrafen Philipp.[1] Überhaupt stellt Sastrow den Landgrafen gewissermaßen als Unruhestifter dar, der auch Verantwortung am Krieg in Deutschland (mit-)trägt: *„Dan der Lantgraue, als das Haupt des protestierenden Kriegs, vnnd daher der Key. Mt. groster Feindt, [...] vnnd den scharffem honischen, jniuriosischen Absagfrieff zugeschicket, damit Seiner Mt. den grossesten Trutz bezeigt, gantze teutsche Nation vnruhig gemacht, sollich ein Blutbath angericht, dadurch Lant vnnd Leut vorderbt &"*[2]





Das gesellschaftliche Leben ging für Johann Friedrich trotz seiner Gefangenschaft weiter. Anekdotenhaft wurde das Schachspielen Johann Friedrichs mit seinem spanischen Bewacher programmatisch populär gemacht. Es sollte sein Gottvertrauen als protestantischer Glaubensausprägung damit dokumentitiert werden.

Der gefangene Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und sein Kanzler Hans von Minkwitz lebten keineswegs abgeschieden; der persönliche Kontakt wurde durchaus auch über die militärisch-politischen Grenzen hinweg gepflegt. *„Der Hetzog von Alba vnd andere grosse Herrn am Key. Houe, auch sonst, sein zu jme* [scl. dem Kurfürsten Johann Friedrich] *aus vnnd*

---

[1] Wenn Sastrow ausführlich über die erfolglosen Bemühungen um den gefangenen Landgrafen berichtet, so bringt er einerseits eine gewisse Sympathie Philipp gegenüber zum Ausdruck, andererseits sein Unverständnis seiner gegenüber dem Kaiser anmaßenden Politik.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 640

eingangen, haben mit freuntlichem Gesprech, auch allerlei Kurtzweill jme gutte Gesellschafft geleistet."[1]

Ein Anekdote verbreitete sich rasch: Der gefangene Kurfürst sitzt in einem großen Zelt und spielt mit seinem spanischen Bewacher Schach. Da tritt ein Bote des Kaisers ein und überreicht ihm einen Brief, der das Todesurteil enthält. Publizistisch wurde diese Szene weiter ausgeschmückt: In einem Gemälde wird eine solche Ausweitung der Anekdote dargestellt, nach der der Kurfürst ungerührt die Partie fortsetzte, als ihm die Nachricht überbracht wurde, daß er zum Tode verurteilt sei. Diese Episode, die Ausdruck seines Gleichmutes und Gottvertrauens sein sollte, ist auch auf dem Gemälde dargestellt, das Johann Friedrich selbst während der Gefangenschaft beim bedeutenden niederländischen Künstler Jan Cornelisz Vermeyen in zwei Fassungen in Auftrag gab. Ein Bild erhielt sein spanischer Spielpartner, das andere schickte er an seine Familie. Sastrow berichtet diese Anekdote mit einer etwas anderen Pointe: *„Die teutschen Landtsknechte, so jn der Besatzung zu Augßburg gelegen, weren jn etlichen Monaten nicht bezalt worden, sondern wurt berichtet, das das Straffegelt, so der Landtgraue, deßgleichen die Stette (wie jn Sleidano zulesen) entrichten mussen, von dem sie herren bezalt werden konnen, woll vorhanden gewesen, aber der Hertzog von Alba hette dasselb bei dem gefangenen Churfursten vorspilt, das sie also mit der Bezalunge länger auffgehalten werden sollten."*[2]

Anders wurde mit dem Landgrafen Philipp von Hessen umgegangen, der in Donauwörth tatsächlich in Gefangenschaft gehalten wurde. Sastrow berichtet von ständiger Bewachung und ostentativer Truppenpräsenz. Sastrow kommentiert das als Antwort auf das Verhalten des Landgrafen vor dem Kaiser bei dessen Kniefall.[3] Denn eine Bemerkung aus dem Feldlager von Wittenberg nach der Unterwerfung Philipps hat sowohl Sastrow am Ende des 16. Jahrhunderts wie auch den Kirchenhistoriker Karl von Hase im 19. Jahrhundert offenbar beeindruckt: Als der hessische Kanzler die Abbitte vor Karl las, lächelte Philipp - wie Sastrow weiß: *„gar schimpfflich"*; *„wenkede jm der Keyser mit dem Finger, sahe zorniglich vnnd sagte: ‚Wöll jch sow dy lachen leren. Das geschach auch zudegen [...]."*[4] Auch eine andere - schon genannte - kleine Begebenheit, die Leopold von Ranke im 19. Jahrhundert und Karl Brandi im 20. Jahrhunderts als für Karl charakterisierend berichten, findet sich schon bei Sastrow; allerdings in einer etwas abgewandelten Form; nämlich die Antwort des Kaisers an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen nach dessen Gefangennahme.[5]

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 47
„Vnangesehen, das auf dem Reichstag Alles grewlich teur, most gleichwoll an Banketieren, vnnd, jn den Bankieten, vielen vnnd kostlichen Gerichten nichts krimpen oder mangeln." (Ebd., 303)

[2] Sastrow [Mohnike] II, 50

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 48
Zu den schwierigen Verhandlungen zwischen Karl und Moritz von Sachsen unter Vermittlung von Joachim von Brandenburg vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 148ff.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 29f. u. Hase, Kirchengeschichte III/1, 183

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 16; s.o.

Verhandlungen am Geharnischten Reichstag

Der Reichstag von Augsburg 1547/48 war der langwierigste aller Reichstage des 16. Jahrhunderts.[1] Horst Rabe kann subsumieren: Die „Grundlage” der „kaiserlichen Reichstagspolitik aber war [...] nicht bloß der militärische Triumph Karls V. über die Häupter des Schmalkaldischen Bundes, sondern mehr noch die Konstellation der europäischen Mächte, die - als Ergebnis der zielbewußten, geduldigen und zähen Diplomatie des Habsburgers seit Beginn der 40er Jahre - dem Kaiser eine bisher nicht gekannte politische Bewegungsfreiheit gab und auch jenen militärischen Sieg erst ermöglicht hatte.”[2] Zu den im Zuge der gesellschaftlichen Ereignisse genannten politischen Ergebnissen gehören neben den Auflagen für Pommern auch die für die Städte. Sie mußten hohe Summen Strafgeldes zahlen und z.T. kaiserliche Truppen beherbergen.[3]

Über die politischen Ereignisse des Geharnischten Reichstages berichtet Sastrow einerseits während seiner Schilderungen über das gesellschaftliche Leben, andererseits in den Büchern III. bis IX. des Zweiten Teiles. Das Buch III. besteht im Wesentlichen aus der kaiserlichen Proposition, den Antworten der einzelnen Stände darauf, des Kaisers Gegenantwort sowie wiederum der Antwort darauf. Mohnike vermerkt, daß die kaiserliche Proposition bei Sleidan aufgenommen ist, die Beratungen der Stände und die Antworten des Kaisers darauf allerdings bei Sleidan aber nicht enthalten sind.[4] Sastrow bringt jedoch keine Bemerkungen über den Verhandlungsverlauf o.ä.; seine Berichte über die Beratungen und Beschlußfassungen am Reichstag beschränken sich allein auf die schriftlichen Dokumente. Es entspricht dies wohl dem gesicherte Informationsstand eines gehobenen Kanzlisten bzw. Verwaltungsjuristen im diplomatischen Dienst. Zwei Hauptfragen beschäftigten den Geharnischten Reichstag nach dem Schmalkaldischen Krieg: die Reichsverfassung und die Glaubensspaltung.[5] In der kaiserlichen Proposition wurde angekündigt, *„Mittel zusuchen, dadurch [...] obliegenden Beschwerden vnnd Gebrechen abgeholffen, bestendiger Friedt, Recht, Ruhe vnnd Einigheit, auch gute Policey vnnd Ordnung jm H. Reich Teutscher Nation auffgericht, gepflantzt vnnd erhalten werden möchte”*.[6]

Sastrow läßt in seiner Autobiographie Vizekanzler Seld die Proposition verlesen,[7] wohingegen es wohl der kaiserliche Sekretär Johann Oldenburger war, der - nach einer Eröffnungsansprache Erzherzog Maximilians im Namen und in Gegenwart Kaiser Karls V. - die Proposition am 1. September 1547 verlas.[8] Dennoch verweist Horst Rabe in seiner Monographie über den Augsburger Reichstag ausdrücklich auf Sastrow und bezeichnet diesen

---

[1] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 450

[2] Rabe, Reichsbund und Interim, 10

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 50 u. 56

[4] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 100-Anm.*)

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 72

[6] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 101

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 100

[8] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 197

als „genügenden Abdruck”.[1] Rabe unterstreicht in seinem Werk, daß Karl trotz der völligen Niederlage des Schmalkaldischen Bundes den politischen Weg eines Reichstages beschritt, um die Lage im Reich zu bereinigen. Er bediente sich also nicht seines kaiserlicher Machtvollkommenheit oder diktierte aufgrund seines politischen Übergewichtes, sondern bezog im Sinne des Reichsbundprojektes die - auch evangelischen - Reichsstände bei der Neuordnung am Reichstag ein. „Dieses Zugeständnis aber sollte eine Ballung von Kräften des Widerstandes ermöglichen, an der ein guter Teil der hochfliegenden Pläne der Habsburger zerbrach.”[2] Nun wurde auch von Karl ganz offen der konfessionelle Konflikt für die politische Situation im Reich verantwortlich gemacht. Ziel sei es deshalb, *„die hochnachteilige, schenttliche vnnd sorgliche Zweyung vnnd Spaltung, damit die Teutsche Nation nun eine lange Zeither beschwerlich beladen ist, durch christliche, frittliche Wege vnnd Mittell hinzulegen* [= beizulegen], *vnnd zu eintrechtiger Vorgleichung zubringen”*.[3]

Aufgebracht zeigte sich der Kaiser über den Boykott des Reichstages zu Worms im Jahre 1545 durch die Fürsten, die nicht erschienen waren.[4] Und auch der Reichstag zu Regensburg des Jahres 1546 war *„vorgebenlich vorgenommen vnnd jn Schimpff vnnd Spott zergangen”*.[5] Sastrow spielt in seiner Autobiographie die beiden Begriffe „Ketzerkrieg” und „Ungehorsam” gegeneinander aus; vielmehr handelte es sich dabei aber um ein kongruentes Begriffspaar. Ketzerei war gleichbedeutend mit Ungehorsam gegen die Kirche und gegen den Kaiser, der sich auf das engste mit der Kirche verbunden sah. Ketzerei war Ungehorsam auf religiösem Gebiet gegen den Kaiser und seine Vorstellungen einer Universalmonarchie, die u.a. auf einer einheitlichen Religion aufbaute. - Bereits 1521 hatte Karl V. vor dem Reichstag von Worms in seinem Bekenntnis festgestellt, daß er „fest entschlossen [ist], ihn [scl. Luther] nicht mehr zu hören; [...] Euch [scl. die Stände] aber ersuche ich[,] daß Ihr Euch in dieser Sache als gute Christen erweist[,] wie Ihr es ja zu tun gehalten seid und wie Ihr es mir versprochen habt.“[6] Karl beurteilte demgemäß die fortgesetzte Haltung der Fürsten als Ungehorsam; denn das Scheitern der Reichstage hätte keine andere Ursache, *„dan allein durch fursetzlichen, vorächtlichen Vngehorsam, auch geschwinde Practiken, vnleidliche Zuschube vnnd Vnderbiegen, dadurch volgendts die gantze Teutsche Nation jn merckliche Vnruhe, Zerruttung vnnd Emporung gefurt, vnnd andere nachteilige Vnrat, Zertrennung vnnd gewaltsame Handlung mit hochster Beleitigung Irer Key. Maytt. Auctoritet vnnd Hocheit, daraus erwachsen [...].”*[7]

„Mit der Proposition bestimmte er [scl. der Kaiser] die allgemeinen Gegenstände der Verhandlungen; kein Gesetz und keine Entscheidung des Reichstages kam ohne seine Zustimmung zustande. [...] Im übrigen waren die Kompetenzen weder des Kaisers noch der Reichsstände schon ganz fest abgegrenzt, sondern pendelten sich im freien Spiel der Kräfte

[1] Rabe, Reichsbund und Interim, 197-Anm.10)

[2] Rabe, Reichsbund und Interim, 120; vgl. ebd., 179

[3] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 101. Vgl. Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 85

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 102f.

[5] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 104

[6] Ediert in: Wolter, Bekenntnis des Kaisers, 226-229, hier: 228f.

[7] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 104

jeweils neu ein.”[1] In der Proposition des Kaisers und in den verschiedenen gegenseitigen Stellungnahmen wurden folgende Themen immer wieder behandelt: • Religion, • Landfrieden, • Kammergericht, • Geistliche Güter, • Türkenhilfe, • Finanzangelegenheiten („Anschläge und Müntze”), • Öffentliche Ordnung („Polizeiordnung”), • Session und • Abstellung besonderer Räte. Hierorts sollen v.a. den Religionsangelegenheiten Beachtung finden. „In einer ausführlichen, nahezu die Hälfte des ganzen Aktenstücks ausmachenden Präambel gab die Proposition zunächst einen Abriß der Vorgeschichte des Reichstages. Daß dabei die Wirklichkeit der deutschen Verhältnisse, namentlich der Gründe für den Schmalkaldischen Krieg, bloß im Spiegel der habsburgischen Publizistik sichtbar wurde, konnte nicht überraschen. Um so erstaunlicher aber war die gemäßigte Sprache dieser Präambel [...].”[2]

Nicht mehr unausgesprochen wie in der Zeit vor und während des Schmalkaldischen Bundes blieb es, daß die *„Spaltung der streitigen Religion alles bißher eruolgten Vbells vnnd Ungeuaß, so sich jm Heiligen Reich Teutscher Nation zugetragen hatt, eine ware Wurtzell vnnd Hauptvrsach gewesen vnnd noch sei”*.[3] Davon gingen alle Stände aus. Man erkannte auch an, daß eine Lösung der politischen Fragen auf das Engste mit der Lösung der religiösen Fragen verbunden war. Dennoch muß man umgekehrt erkennen, daß trotz der im Vordergrund stehenden religiösen Fragestellung die „alte präkonfessionelle Polarität zwischen dem Kaiser und den Reichsständen” noch immer „intakt” war, „wenn es um die reichsständische Opposition gegen die Vollendung der kaiserlichen ‚Monarchia universalis' auf Kosten der Selbständigkeit des Reiches zu gehen schien”.[4]

Daß aber umgekehrt auch tatsächlich der politische Ungehorsam der Fürsten gegen den Kaiser von entscheidender Tragweite war und dieser - zumindest teilweise - die religiöse Bedeutung noch überragte, mag daran ersehen werden, daß mit dem Übergang der Kurwürde von Johann Friedrich auf Moritz immerhin wieder ein durchaus bekennender Protestant zum

---

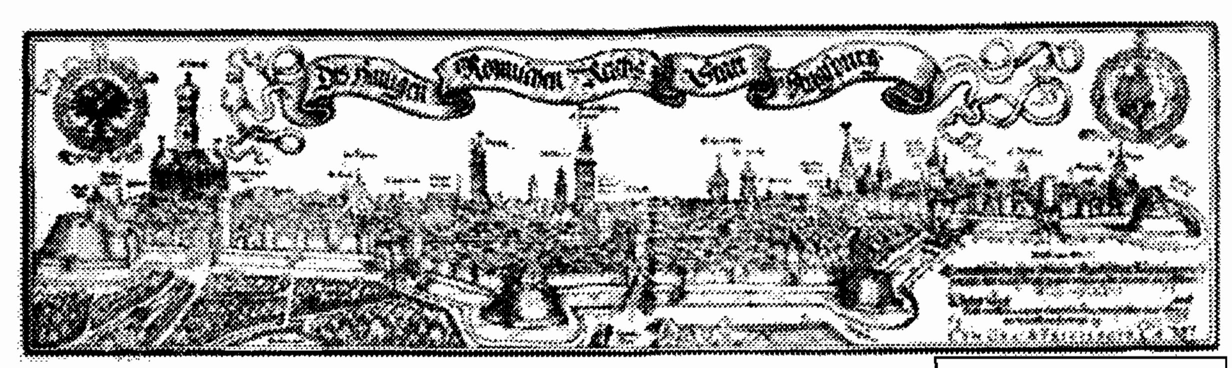
[1] Rabe, Reichsbund und Interim, 76

[2] Rabe, Reichsbund und Interim, 197

[3] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 105
Bereits ein durch Ferdinand initiierte Gutachten vom Februar 1547 zur Vorbereitung des Reichstages räumte der Religionsfrage „als Ursache allen Übels den ersten Rang ein. Weit davon entfernt, die sofortige Restitution der alten Religion bei den unterworfenen Ständen anzuraten, sprachen sich die Räte Ferdinands vielmehr ganz im Sinne jener zweiten Alternative aus, die der Kaiser in seinem Brief vom 9. Januar 1547 angedeutet hatte: für den Versuch nämlich, durch Verhandlungen im Rahmen eines Reichstags zum Ziel zu kommen. Dieses Ziel aber wurde nun sehr viel schärfer gefaßt, klarer differenziert und aufs engste mit der Konzilspolitik verbunden: Der Kaiser möge sich in Zusammenarbeit mit anderen christlichen Herrschern für einen besseren Besuch und für eine Reform der Arbeitsweise des Konzils einsetzen, namentlich dafür sorgen, daß auch die Protestanten auf der Kirchenversammlung ein ordnungsgemäßes Gehör erhielten; umgekehrt seien die protestantischen Reichsstände zu einer förmlichen und eindeutigen Unterwerfung unter die Beschlüsse des Konzils zu bewegen. Da freilich der Erfolg des Konzils, zumindest aber seine Dauer, zu ungewiß seien, als daß man die Verhältnisse in Deutschland mittlerweile ganz in der Schwebe lassen könnte, so müsse daneben, wenngleich vorläufig, eine Religionsformel gefunden werden, die von der Mehrheit der protestantischen Reichsstände angenommen und von Rom wenigstens toleriert werden könne.” (Rabe, Reichsbund und Interim, 129)

[4] Kohler, QGKV - Einl., 22
Zur Rolle der Reichstage als Formen zentralen politischen Handelns vgl. Luttenberger, Reichspolitik und Reichstag unter Karl V.

Kurfürsten ernannt wurde.[1] Die evangelischen Reichsstände stellten sich dabei immer entschiedener auf den Standpunkt, „daß eine reichsrechtliche Verurteilung der Reformation zumindest der vorgängigen Entscheidung des Religionsstreits durch ein Konzil oder eine Nationalversammlung bedürfe; von diesem Standpunkt aus ließ sich die - aus formalen Gründen ohnedies fragwürdige - Gültigkeit des Wormser Edikts und damit überhaupt die Tatsache eines reichsrechtlich ausweglosen Verfassungskonfliktes bestreiten.”[2]



Augsburg - die Stadt zahlreicher Reichstage des 16. Jahrhunderts, eng verbunden mit der Konfessionalisierung

Den raschesten Fortgang bei den Beratungen über die kaiserliche Proposition nahm zunächst die Beratschlagung des Fürstenrates; bereits vier Tage später waren die Bedenken des Fürstenrates fertig.[3] Hier ergab sich eine breite katholische Mehrheit. Das fürstliche Bedenken über den Religionsartikel der Proposition folgte dabei durchwegs den österreichischen Vorschlägen:[4] Man sprach sich für die Fortsetzung des Tridentinums aus, auf dem auch die Stände der Augsburgischen Konfession gehört werden müßten und dessen Beschlüsse alle Reichsstände sich unterwürfig zu machen hätten; im übrigen aber möge der Kaiser auf Mittel und Wege bedacht sein, wie die Sache der Religion bis zur Entscheidung des Konzils *„Christlich anzustellen, vnnd zurichten sein”*,[5] damit Friede, Ruhe und Einigkeit im Reich einkehren. Anders als im Fürstenrat mit seinen klaren Mehrheitsverhältnissen brauchte der Kurfürstenrat nahezu drei Wochen, bis er die Bedenken auf die Proposition fertiggestellt hatte, und selbst in diesen drei Wochen gelang es den Kurfürsten und ihren Räten nicht vollständig, sich zu einer einhelligen Meinung über die

[1] Dieser Primat der Politik kommt sehr deutlich auch bei der Belehnungsurkunde zum Ausdruck; darin heißt es: „Wann wir [scl. Karl] nun [...] Herzog Johann Friedrich, damalen Churfürst zu Sachsen, durch hohe Verursachung seiner vorsetzlichen, ungehorsamen und unbefugten Handlung, erstlich in unser und des Reiches Acht und Aberacht öffentlich erkannt und erklärt, und [...] um seiner öffentlich geübten Empörung [...] willen [...] des Churfürstentums [...] entsetzt [haben], so haben wir den hochgebornen Moritz Herzog zu Sachsen [...] in Betrachtung seines Wohlverhaltens, dieweil er sich bei uns und dem Heiligen Reich in Berührung des Herzog Johann Friedrich, gewesenen Churfürsten, und seiner mir Vorwänden wider uns geschehenen Empörung und Beleidigung, als ein gehorsamer Fürst treulich gehalten, auch sonst aus dem Haus zu Sachsen und in andern trefflichen beweglichen Ursachen, obgedachtes Kurfürstentum [...] [mit Ausnahmen in Thüringen] gnädiglich gegeben und zugestellt, auch zugesagt, ihn auf diesem Reichstage damit zu belehnen.” (Zit. nach: Burkhardt, Frühe Neuzeit, Q 5: Schmalkaldischer Krieg und sächsische Kur, 104)

[2] Rabe, Reichsbund und Interim, 89

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 128-137

[4] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 204ff.

[5] Die Formel findet sich dann auch in der Replik des Fürstenrates; zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 131

Proposition zu vergleichen; das galt v.a. von den Gegensätzen in der Religionsfrage.[1] Über den Verhandlungsgang selbst schweigt Sastrow zunächst. Nach den verschiedenen Bedenken des Fürsten- und des Kurfürstenrates lag es nun am Fürstenrat, den Kurfürstenrat einen Vorschlag für eine gemeinsame Erklärung gegenüber dem Kaiser zu formulieren. Differenzen ergaben sich v.a. im Bereich der Religionsfrage. Sastrow berichtet auch nur sehr indirekt von den Spannungen im Kurfürstenrat, der beschlossen hatte, um eine nähere Erläuterung der Proposition zu bitten; insbesondere wünschte man Auskunft, ob der Kaiser für die vorläufige Regelung der Religionsverhältnisse in Deutschland überhaupt den Rat der Stände begehre oder „für sich selbs uf die gemelten weg entschlossen und bedacht sey“.[2] Überdies ergab sich eine Stimmengleichheit zwischen geistlichen und weltlichen, also: katholischen und evangelischen Kurfürsten. Zu einer profilierten Meinungsbildung war es deshalb nicht gekommen.[3]

Über den Religionsartikel kam es dann zu erneuten Auseinandersetzungen. Zu einer raschen Einigung kam es aber über die Forderung nach einem Konzil. „Indessen hielten es die weltlichen Kurfürsten - an ihrer Spitze Sachsen - doch für unabdingbar, ihre Zustimmung zum Konzil mit einigen Kautelen zu versehen: Sie verwahrten sich gegen eine bloße Kontinuation des Konzils, das bisher gar keine wahrhaft ökumenische Kirchenversammlung gewesen sei, und forderten in klaren Worten die Reassumption derjenigen Artikel, ‚darin das Trientisch concilium alerait soll determiniert haben‘; für diese Neuaufnahme der Konzilsverhanldungen sei den Theologen der evangelischen Reichsstände nicht nur Geleit und Schutz bis zur sicheren Rückkehr zu gewähren, sondern vor allem das Recht zum Mitberaten und -beschließen. Weiter dürfe der Papst nicht Haupt des Konzils sein, sondern müsse sich umgekehrt der Kirchenversammlung unterwerfen und die ihm durch Eid verbundenen Konzilsväter von diesen ihren Eid entbinden - ‚on das wer es kein frey concilium‘. Im übrigen möge der Kaiser darauf sehen, daß das Konzil - sei es in Trient oder sonst ‚in teutscher nation‘ - unter Hintansetzung aller Affekte und nach Maßgabe der Heil. Schrift für die Abstellung der Mißbräuche und falschen Lehren sorgen. [...] Daß die geistlichen Kurfürsten nicht imstande waren, sich diese Konzilsbedingungen zu eigen zu machen, kann freilich nicht überraschen; [...]“[4] Die Vorschläge der Protestanten stießen erwartungsgemäß auf viel Widerspruch. Als schließlich der Kaiser auf eine Antwort der Stände drängte, „wußte man nur mehr den einen Ausweg, daß Kurfürsten- und Fürstenrat dem Kaiser ihre Bedenken je gesondert überreichen sollten; [...].“[5] - Diese Repliken finden sich wieder bei Sastrow dokumentiert.

In ihrer Antwort drängten die Kurfürsten auf eine rasche Regelung der konfessionellen Streitigkeiten.[6] Sie wie auch die anderen Stände stimmten dabei für eine Regelung durch ein Konzil, das ja in Trient tagte; die evangelischen Stände erneuerten damit eine alte evangelische Forderung. Das Konzil sollte - wie das der Kaiser auch schon in früheren Jahren immer wieder zugesagt hatte - ein *„frei Christenlich Concilium, es were zu Trient, oder wo es gleich jn*

---

[1] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 207ff.

[2] Zit. nach: Rabe, Reichsbund und Interim, 208

[3] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 207ff.

[4] Rabe, Reichsbund und Interim, 222

[5] Rabe, Reichsbund und Interim, 224

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 115

Teutscher Nation gehalten“,[1] sein; es sollte also ohne Möglichkeit einer massiven papalen politischen Einflußnahme und deshalb auf Reichsgebiet stattfinden. Von einem Konzil erwartete man sich die *„Reformation vnrechter Lehr vnnd aller Mißbrauche jn Hauptern sowoll als jn Gliedern“*.[2] Die Kurfürsten griffen also überhaupt auf die alten Forderungen des Konziliarismus zurück. Ansonst stellte man die Regelung dem Kaiser anheim; hier findet sich die Grundlage für die Regelung des Kaisers durch ein Interim!

Die Kurfürsten stellten fest: *„Ir Key. Mt. geruche, als ein loblicher Christlicher Keyser, aus vatterlicher Zuneigung auf die Christliche vnnd geburliche Wege verdacht* [= bedacht] *zu sein, damit mitler Zeit* [!] *bis zu Endung vnnd Außtrag angeregtes Concilii die Teutsche Nation vnnd gemeine Stend des Heiligen Reichs zu allen Teilen christlich vnnd gottselig, auch in gutem friedtlichen Wesen beieinander leben vnnd wonen, vnnd niemands wider Recht vnnd Billigheit beschwert werde.“*[3] Ganz ähnlich argumentierte auch die Fürsten, Prälaten, Grafen und Stände in ihrem Antwortschreiben.[4]

Die Frei- und Reichsstädte ließen in ihrem Antwortschreiben aber bereits Zweifel anklingen, ob eine Regelung der kirchlichen Angelegenheiten durch den Papst überhaupt durchführbar wäre.[5] Sie sollten Recht behalten. Daß Sastrow die Stellungnahme der Reichsstädte als gleichberechtigt neben die des Kurfürsten- und Fürstenrates stellt, ist bemerkenswert; und entspricht wohl Sastrows persönlicher Sympathie für die Städte und ihre Bedeutung. Denn die Städte hatten zwar ein gewisses votum consultativum sich in jahrzehntelangem Kampf zu erlangen erreicht, hatten aber nie ein volles votum decisivum, das die oberen Stände verpflichtete, bekommen. Die genaue Rechtsstellung war nicht klar definiert.[6] Gerade am Augsburger Reichstag hatte es um die Rechte der Städte massive Spannungen gegeben, als die Städte um eine Abschrift der Bedenken des Fürsten- und Kurfürstenrates ersuchten, was zu Ablehnung bei diesen führte. Jakob Sturm als Sprecher der Städte wies daraufhin auf die Unsinnigkeit einer solchen Vorgangsweise hin; auch kam es schließlich zu einem Treffen zwischen dem Kaiser und Vertretern der Städte.[7] Dennoch hatte in realiter die Stellungnahme der Städte keine politische Bedeutung; die Räte Karls V. hielten es nicht einmal für notwendig, diese abzuwarten, ehe sie daran gingen, die kaiserliche Resolution zu formulieren.[8] - Auch das übergeht Sastrow.

---

[1] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 118
Vgl. Ebd., 130 (Antwort der Fürsten, Prälaten, Grafen und Stände); Ebd., 142 (Antwort der Frei- und Reichsstädte)
Die Forderung nach einem solchen Konzil finden sich nahezu wortident dann auch bei den Verhandlungen mit dem Papst bzw. dem nach Bologna verlegten Konzil. Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 180ff.

[2] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 119

Ganz ähnlich auch die Frei- und Reichsstädte in ihrer Antwort. Vgl. Ebd., 142f.

[3] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 117

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 131

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 143ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 481; Rabe, Reichsbund und Interim, 226-Anm.83) verweist dezidiert auf die Wiedergabe der städtischen Antwort auf die Proposition bei Sastrow [Mohnike] II, 137-151

[6] Vgl. u.v.a. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 140ff.

[7] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 225f.

[8] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 227

Hatten die Kurfürsten in ihrem Antwortschreiben nur die deutschen kirchlichen Angelegenheiten im Blick, pochte der Fürstenrat auf die universale Bedeutung der Glaubensfragen; *„[...] diese Spaltung* [ist] *so fern vnnd weit eingebrochen, das sie nicht allein die Teutsche, sondern auch andere Christliche Nation belangen, vnnd allen miteinander gemein sein will. Deßhalben sollicher Spaltung nicht fuglich, dan durch das gemein, ordentlich remedium eins Generall Conciliums abgeholffen vnnd erörtert werden soll vnnd mag [...].“*[1] Deshalb solle ein Allgemeines Konzil abgehalten werden, zu dem auch andere, ausländische, Potentate eingeladen werden sollten. Und selbstverständlich forderten die Fürsten, Prälaten, Grafen und Stände auch die Teilnahme von Vertretern der Augsburgischen Konfession.[2] In der Frage des Konzils glichen sich also die Positionen zwischen Kaiser und Reichsständen beider Religionsparteien weitgehend; unterschiedlich waren allerdings die Anforderungen an ein solches Konzil.[3]

Interessanterweise arbeitet Sastrow keineswegs die Stellung der evangelischen Stände am Reichstag zu einem Konzil näher auf. Hier ist ihm der Verlauf der Verhandlungen und die Dokumentation wichtiger als inhaltliche Auseinandersetzungen. Ein Beispiel möge das illustrieren: Markgraf Hans von Küstrin machte - in gut evangelischer Gesinnung - die Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse von ihrer Übereinstimmung mit dem Worte Gottes abhängig; und er deckte sich darin weitgehend mit Herzog Ulrich von Württemberg.[4] Fragen nach einer evangelischen Identität, nach einem typisch evangelischen Standpunkt werden hier von Sastrow übergangen.

Neben der Religionsfrage wurde bereits in der Vorbereitung des Reichstages auf kaiserlicher Seite die Notwendigkeit der Neuordnung des Kammergerichtes hervorgehoben,[5] denn eng mit der religiösen Frage war die der Neuordnung des Kammergerichtes im Sinne der Wiederherstellung der Rechtssicherheit im Reich.[6] Beim Umgang mit Geistlichen Gütern nahm der Kaiser - wie auch alle Stände - eine unbestimmte Haltung an. Hier suchte man Verständigung; im Falle einer Nichtvergleichung sollte der Kaiser die Angelegenheit regeln.[7] Sorge trugen die Kurfürsten um die Besetzung des Kammergerichtes; sie erklärten sich bereit, die Ausgaben für das Kammergericht zu übernehmen, wollten dafür aber auch Mitsprache bei der Besetzung.[8] Ebenfalls ein Mitspracherecht wollten die Fürsten, Prälaten, Grafen und

---

[1] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 129

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 130. Zu den Antworten der verschiedenen Stände vgl. u.a. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 124

[3] Vgl. u.a. Rabe, Reichsbund und Interim, 91f. u. 184ff.

[4] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 185

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 130, 215ff. u.ö.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 107 u.ö.
Diese Rechtsunsicherheit bezog sich sowohl auf Fragen der Reichspolitik, als auch auf die Sicherheit im Alltag. In ihrem Antwortschreiben bemerkten die Frei- und Reichsstädte: *„Nachdem an vilen Ortten Teutscher Nation gar kein Gleit wirt gegeben, also das die Handierenden jn offne Gefahr Leibs vnnd Guts gesetzt, auch dadurch allen muttwilligen Leuten vnnd Personen die Thuren zu aller Freiheit vnnd Vbellthaten geöffnet;“* (Ebd., 146)

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 108f. u.ö.

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 121ff.

Stände. Eine neue Kammergerichtsordnung sollte außerdem erlassen werden.[1] Die bei der Erarbeitung der Resolution notwendigen weiteren Verhandlungen, über die Sastrow allerdings nichts berichtet, entwickelten sich ausgesprochen kontroversiell und wurden wohl auch hinter verschlossenen Türen - d.h. ohne Wissen und Zugriff für Sastrow - geführt.[2] Die Resolution selbst ist aber bei Sastrow genauso wie die Antwort an die Städte selbstverständlich dokumentiert.[3]

Das kaiserliche Antwortschreiben auf die Repliken der einzelnen Stände nennt die religiösen Angelegenheiten den *„ersten vnnd Hauptpunct"*.[4] Der Kaiser nahm positiv die Bereitschaft der verschiedenen Stände auf, sich in Glaubensfragen einem Konzil zu unterwerfen. Er nahm auch die Forderung nach Teilnahme von Vertretern der Augsburgischen Konfession sowie anderer Potentate positiv auf.[5] Ziel solle eine *„Christliche, nutzliche Reformation der Geistlichen vnnd Weltlichen aufgerichtet, auch alle vnrechte Leren vnnd Mißbrauche, der Gebur nach abgestelt worden"*.[6] Karls Antwortbrief verändert in dieser Formulierung die Forderung nach Reformation an Haupt und Gliedern hin zu einer Reform der Geistlichen und der Weltlichen; letzteres bezog sich zweifelsfrei auf die Verhältnisse bei den deutschen Fürsten und Städten. Mit den Vorschlägen bezüglich der Neuordnung des Kammergerichts zeigte sich Karl genauso zufrieden wie mit der angepeilten Regelung des Umgangs mit Geistlichen Gütern.[7]

Nach der Geschäftsordnung des Reichstages war eine ständische Antwort auf die Resolution des Kaisers nur dann erforderlich, wenn die Meinungen des Kaisers und der Stände auseinandergingen; wenn keine Antwort erfolgte, war ein gültiger Beschluß zustande gekommen.[8] Nun kam es allerdings zu Auseinandersetzungen über die Abhaltung des Konzils. Während die Kurfürsten, Fürsten und *„gemeine Stende"* sich aber nach heftigen Debatten offenbar mit der Antwort des Kaisers weitgehend zufriedengaben und in ihrer Entgegnung keine besondere Position mehr bezogen,[9] gingen die Frei- und Reichsstädte in ihrer Entgegnung auf die Forderung an ein Konzil nach *„Reformation der Geistlichen vnnd Weltlichen"* des Kaisers positiv ein.[10]

Sastrow berichtet dann noch ausführlich - die Darstellung Sleidans richtigstellend - über die Gefangennahme und Hinrichtung von Sebastian Vogelsberger, die mit dem

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 132ff.

[2] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 228ff.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 151ff.

[4] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 152

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 153f.
Es finden sich hier bereits die Positionen - z. Tl. in gleicher Formulierung -, wie sie dann bei der Proposition des Augsburger Interims wieder verwendet werden. Vgl. Augsburger Interim (hgg. Mehlhausen), 28ff.

[6] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 154

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 155ff.

[8] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 233

[9] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 159ff.; Rabe, Reichsbund und Interim, 233ff.

[10] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 162; Rabe, Reichsbund und Interim, 234f.

Reichstagsverhandlungen in nur beschränktem Zusammenhang steht,[1] und der Ankunft Muley-Hascen, des Königs von Tunis.[2] Darüber hinaus beschäftigt er sich in einem gesamten Buch des Zweiten Teiles - im VI. Buch - mit der *„Handlunge, als die auf diesem Reichstage zwuschen des Koniges von Polen Legaten vnnd dem Teutschen Meister* [des Deutschen Ordens], *derwegen, das der Legatus vmb Auffhebung der Acht, darjn der Hertzog von Preußen, auch die beiden Stette Dantzig vnnd Elblingen erclert"*.[3] Markgraf Albrecht von Brandenburg hatte als Hochmeister des Ordens das Ordensgebiet 1525 säkularisiert und das Gebiet vom polnischen König als Lehen empfangen, d.h. das ehemalige Ordensgebiet Polen unterstellt,[4] weshalb er 1532 von Karl V. geächtet wurde. Der Deutschmeister des Ordens wurde mit der Säkularisation damit Hoch- und Deutschmeister, der politisch gegen den ehemaligen Hochmeister auftrat.[5] Darüber hinaus ging es um die Steuerhoheit des ehemaligen Ordensgebietes.[6]

Nach langatmigen Verhandlungen wurde die Unbilligkeit des Verhaltens Albrechts festgestellt, das ohne Wissen des Kaisers zu Ungunsten des Reiches geschehen war;[7] auf dem Augsburger Reichstag wurde deshalb die Vollstreckung der Reichsacht gegen Herzog Albrecht von Preußen beschlossen.[8] Sastrow berichtet darüber aber wenig konkret; denn die Sache verlief weitgehend im Sande, weil der Reichstag sich letztendlich als unzuständig erklärte, und man außerdem die politische Unzulänglichkeit, an der Situation etwas zu ändern, erkannte. Zudem kamen auch noch steuerrechtliche Fragen hinzu.[9] Es wurde deshalb der Verhandlungsweg mit Polen beschlossen.[10]

Ebenso langatmig referiert Sastrow unter Zitierung zahlreicher Dokumente über die Verhandlungen zur Türkenfrage; das gesamte VII. Buch des Zweiten Teiles ist diesem Thema gewidmet. Seit 1545 hatte Ferdinand eigentlich schon mit Solimann wegen eines Friedensschlusses unterhandelt; der 1547 zustande gekommene Waffenstillstand auf fünf Jahre

---

[1] Die Hinrichtung des Hauptmannes Vogelsberger hatte auch eine außenpolitische Dimension, wurde er doch als in französischen Diensten stehend befunden. Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 303
Sastrow läßt aber nicht erkennen, ob er darüber Bescheid wußte oder nicht.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 166ff. u. 176f.

[3] Sastrow in der Inhaltsübersicht am Beginn des VI. Buches; Sastrow [Mohnike] II, 381

[4] Vgl. Zimmerling, Dt. Orden, 305ff.; Schulze-Dirschau, Dt. Orden, 344ff.; Höß, Das Reich und Preußen

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 395 u.ö.; außerdem vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 381-Anm.**) u. 395-Anm.*)

[6] In diesem Zusammenhang wird Sastrow mehrmals von Rabe, Reichsbund und Interim, 348ff. als Quelle ausgewertet und zitiert.
Dahinter steht auch die Frage nach der Zugehörigkeit des Deutschen Ordens zum Reich überhaupt. Vgl. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 19f. u. 337f.

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 413f. u.ö.

[8] Vgl. Schulze-Dirschau, Dt. Orden, 378f.

[9] Rabe zieht sich bei der Behandlung dieser Fragestellung Sastrow mehrfach als Quelle heran und zitiert ihn sogar; vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 348ff.

[10] Vgl. „Deß Ausschuß Bedencken"; in: Sastrow [Mohnike] II, 441-446. Zur politischen Frage um Preußen vgl. u.a. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 138f.

hielt letztlich aber nur 1550.[1] Interessant ist, daß bei beiden zuletzt angesprochenen Verhandlungspunkten die religiöse Seite überhaupt nicht angesprochen wird, wobei die Reformation das auslösende Moment der Säkularisierung gewesen war. Nichts berichtet Sastrow über die wiederholten - und ergebnislosen - Bestrebungen Karls zur Gründung des Reichsbundes.[2] Vielleicht auch deshalb, weil ein Fürstenbund zwangsläufig die Stellung der Städte beschränkt hätte. Sastrow bleibt bei seiner Darstellung an der Oberfläche der Verhandlungen, an denen er direkt und indirekt Anteil hatte, und dringt nicht in die große Reichspolitik ein, wie ihm auch jede europäische Komponente abgeht.

Der Kaiser hatte geplant, die Frage nach der Bildung eines Reichsbundes unabhängig von den Verhandlungen des Reichtages bereits davor positiv abzuschließen, was jedoch durch die Stände erfolgreich verhindert werden konnte, weshalb die Reichsbundfrage zu einer Angelegenheit des Reichstages wurde. Hier war das Thema eng mit dem des Landfriedens verbunden.[3] Es mag durchaus den tatsächlichen Schwergewichtssetzungen des Reichstages entsprechen, wenn in Sastrows Autobiographie die Frage nach einem Reichsbund niemals thematisiert wird; trotz klarer und überdeutlicher Stellungnahmen des Kaiser hatten andere Fragen für die Fürsten Priorität, weshalb die Verhandlungen über einen möglichen Reichsbund hinausgeschoben wurden.[4] Für Sastrow ist das Hauptthema des Augsburger Reichstages ganz eindeutig die Religionsfrage.

Im Anschluß an den Reichstag wurde das Kammergericht wieder besetzt; Sastrow widmet sich aus persönlichem wie beruflichen Interessen dem ausführlich.[5] Er selbst wurde pommer'scher Geschäftsträger und konnte gleichzeitig die Rechtsangelegenheit seiner Eltern vorantreiben.[6] Außerdem wird er sich dem Kammergericht durch seine persönliche Geschichte verbunden gefühlt haben. Ausführlich und unter namentlicher Nennung der Delegierten geht er auf die Wiederbesetzung des Kammergerichtes ein; von den genannten Persönlichkeiten ist der Kammerrichter Wilhelm Werner von Zimmern am bedeutendsten.[7] Es wird hier das für Juristen notwendige Interesse an genauer Dokumentierung - wie auch schon bei der Behandlung der Türkenfrage im VII. Buch - deutlich.

---

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 449-Anm.*)

[2] Vgl. Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 452f.; Lutz, Reformation und Gegenreformation, 56; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 130
Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 452 merkt zurecht an, daß es „bezeichnend" ist, „daß Karl selbst jetzt, im Zenith seiner Macht, diese Reform gegenüber dem zähen Widerstand der Stände, der Fürsten wie der Städte, nicht durchzusetzen vermochte". Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 84 bezeichnet die Versuche Karls als „totalen Mißerfolg".

[3] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 183

[4] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 170ff.

[5] Dieses Schwergewicht entsprach aber durchaus auch der Realität. „Unter den vielen Beratungsgegenständen des Augsburger Reichstags von 1547/48 ist keiner ausführlicher und gründlicher erörtert worden als die Revision der Kammergerichtsordnung." (Rabe, Reichsbund und Interim, 303)

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 576

[7] Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 132

Katholisch-kirchliche Situation nach dem Schmalkaldischem Krieg und während des Geharnischten Reichstages

„Die Zusammenarbeit zwischen dem Kaiserhof und der Kurie war von Anfang an Belastungen ausgesetzt.“[1] Das hatte nicht nur mit der Geschichte der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und dem traumatischen Ereignis des Sacco di Roma zu tun, als Rom u.a. von abenteuer- und beutesuchenden deutschen Landsknechten geplündert wurde.[2] Es hatten bereits die späten vierziger Jahre gezeigt, wie weit die Vorstellungen des Kaisers und des Papstes über das Konzil auseinandergingen. „Karl strebte eine vorgängige Beratung und Beschlußfassung zur Kirchenreform an; die militärisch unterworfenen Protestanten sollten durch die Teilnahme an einem Reformkonzil für die kirchliche Einheit zurückgewonnen werden. Paul III. sah die Dinge ganz anders. Er wollte durch das Konzil eine rasche, wenig nach Luthers Theologie fragende Klärung der katholischen Glaubenslehre herbeiführen und die Reformfrage danach von Rom her in Angriff nehmen.“[3]

Bereits vor Beginn des Augsburger Reichstages faßte das Konzil Beschlüsse in solchen Glaubensfragen, in denen ein Ausgleich mit der deutschen reformatorischen Theologie notwendig gewesen wäre.[4] Im Jänner 1547 rief der Papst seine Truppen vom Kriegsschauplatz zurück, was Heinrich Lutz nicht nur auf die Konflikte zwischen Papst und Kaiser zurückführt, sondern auch auf einen zu großen Machtgewinn für den Kaiser bei Gewinn des Krieges.[5] Schon vor Eröffnung des Augsburger Reichstages stellte der Kaiser in seiner engeren Umgebung zur Diskussion, ob man offen mit der Restitution der katholischen Kirche in Deutschland beginnen solle. Die Propaganda der Schmalkaldener habe den Leuten ohnehin eingeredet, daß der Krieg nicht zur Bestrafung der Ächter, sondern um der Religion willen geführt werde; da wäre es für die Besiegten kaum mehr eine Überraschung, wenn man ihnen sogleich die vollständige Rückkehr zur römischen Kirche auferlegte.[6] - Aber zumindest am Beginn des Reichstages dachte der Kaiser an eine unbedingte Restitution offenbar nicht, was Rabe auf eine erasmianische Grundgesinnung des Kaisers zurückführt.[7]

Während der Kaiser den Schmalkaldischen Bund weiter zurückdrängte, beschloß in Trient die Mehrheit der Konzilsväter ohne Verständigung mit dem Kaiser die Verlegung des Konzils nach Bologna; damit veränderte das Konzil seinen Tagungsort aus dem Reichsgebiet ins Einflußgebiet des Papstes. Demgegenüber beschloß der Geharnischte Augsburger Reichstag nicht einfach die Unterwerfung unter das Konzil, sondern zugleich eine Erklärung gegen die

---

[1] Kohler, Karl V., 297

[2] Auch der Sohn von Sastrows Vorbild Nikolaus Smiterlow, Klaus Smiterlow, hatte an diesem Feldzug gegen das Papsttum teilgenommen: *„[...] das Landt zu Pommern, war jme viel zu enge, sondern, da er erfur, das Kaiser Carol Krigesleute in Italia hette, erhielt er bei seinem Vatter, das er jne beritten vnnd mir notturfftigem Zehrgelde gefast machte. Ist also zum Keiserlichen Exercitu kommen, vnnd Anno 27. Rom helffen sturmen, einnemen vnnd plundern, bekam grose Beute; wurd aber krank vnnd starb zu Rom.“* (Sastrow [Mohnike] I, 54)

[3] Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 80

[4] Vgl. Brandi, Deutsche Reformation, 314; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 453f.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 126f.

[5] Vgl. Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 82

[6] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 125

[7] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 192ff.

Translation der Kirchenversammlung.[1] Zwar hatte es in den Reichstagsverhandlungen darüber, daß ein Konzil die Religionsfragen in Deutschland lösen müsse, weitgehend Konsens ergeben; aber über die Konzilsbedingungen hatte man keineswegs eine Einigung erzielt. Namentlich der Widerstand der Städte beunruhigte die kaiserliche Seite.[2]

Sastrow geht bei seiner Behandlung des Reichstages von dessen Aktenlage aus. In einem eigenen Buch, dem IV. des Zweiten Teiles, widmet er sich den Bemühungen, *„wie die Key. Mt. mit grossem Fleisse, Muhe vnnd Vnkosten bei dem Babst vnnd Cardinaln zu Rom vnnd Trient sich bearbeitet, ein frey, Christlich Concilium zu Trient zu halten, derowegen die Patres, so von dannen gen Bononiam* [= Bologna] *gewichen, wiedervmb gen Trient sich zuuorsamblen."*[3] Karl sandte - sowohl in persönlichem Interesse, als auch im Auftrag der Stände - Anfang November 1547 den Trienter Bischof Christoph Kardinal von Madruzzo nach Rom zur Vermittelung.[4] Sastrow setzt bei seiner Behandlung mit dem Bericht, den der Kaiser bei der Rückkunft seiner Delegation aus Rom dem Reichstage gibt, ein. Die Delegation hatte in Rom *„ein frey, allgemein christlich Concilium"* gefordert, konkret die Fortsetzung des Konzils in Trient.[5] Am Reichstag zweifelte man wohl an der Richtigkeit der Begründung, warum das Konzil nach Bologna verlegt hatte; vorgeschoben wurden Seuchen, *„die dazumall eingerissen sein sollten, vnnd sich doch seither nichts weiters erzeigt haben"*.[6] Der wahre Grund, der hinter der Verlegung des Konzils nach Bologna und der unausgesprochenen Weigerung stand, nach Trient zurückzukehren, war offenbar die Sorge um die Sicherheit der Konzilsväter und um ihre Entscheidungsfreiheit.[7]

„Infolge der Translation des Konzils nach Bologna durch den Papst im März 1547 plädierte Leonhard von Eck für eine Fortsetzung des Konzils in Trient und für eine Teilnahme der Protestanten, deren Unterwerfung unter die Konzilsbeschlüsse er gleichzeitig forderte. Bis dahin sollte der Kaiser Maßnahmen zur Aufrechterhaltung von Frieden und Einigkeit im Reich treffen. [...] Gerade die Uneinigkeit der Reichsstände bot dem Kaiser die Chance, seine eigenen Ziele durchzusetzen und die Reichsstände auf ein ‚allgemeines christliches Konzil' in Trient zu verpflichten. Er sagte den evangelischen Theologen sicheres Geleit zum Konzil zu und überspielte den konzilspolitischen Dissens, der unter den Reichsständen der beiden Religionsparteien existierte. Die Mehrheit des Fürstenrates und der Kurfürsten stimmten am 24. Oktober der kaiserlichen Konzilserklärung zu. Es war nun die Frage, ob der Kaiser diesen

---

[1] Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V (VIII. Buch), 80ff.; Ebd. VI (IX. Buch), 125; Rabe, Reichsbund und Interim, 241ff.

[2] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 235ff.

[3] Sastrow in der Inhaltsangabe zum betr. Buch; Sastrow [Mohnike] II, 178

[4] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 247ff.; Brandi, Kaiser Karl V., 481; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 128f.

[5] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 180

[6] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 181

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 200
„Zwar die Rückverlegung des Konzils nach Trient oder in eine andere Stadt des Reichs glaubte man in Rom nach dem Sieg des Kaisers in Deutschland zunächst kaum mehr vermeiden zu können. Indessen versuchte der Papst doch sofort, die Rückverlegung wenigstens davon abhängig zu machen, daß der Kaiser die Reichsstände zur verbindlichen Unterwerfung unter das Konzil, möglichst auch zur Anerkennung der bereits promulgierten Konzilsdekrete brächte." (Rabe, Reichsbund und Interim, 63)

‚eindrucksvollen politischen Erfolg’ umsetzen konnte; denn bekanntlich wurde die Translation des Konzils von Bologna nicht rückgängig gemacht.”[1]

Nun entsprach ein Konzil in Bologna oder sonstwo außerhalb des Reichsgebietes nicht den Vorstellungen der Reichsstände - wie auch nicht den Vorstellungen Kaiser Karls. Es wurden durch die Stände die Forderungen nach einem freien und allgemeinen Konzil wiederholt. Doch diese Forderungen stießen auf Widerstand sowohl seitens Rom, als auch der Konzilsväter in Bologna.[2] Der Papst verwies auf die Entscheidung der Konzilsväter und antwortete, *„das solliche hochwichtige Sach* [scl. die Rückverlegung des Konzils nach Trient] *Ir H[eiligkeit] sich allein zu deliberiern nicht vnderstehen, sondern sie wolt es an die vorsamleten Prelaten gen Bononia auch gelangen”.*[3] Es handelte sich dabei offenbar um eine auch vom Reichstag so empfundene Verzögerungstaktik. Auf jeden Fall kehrte die deutsche Delegation *„ohne erlangten Abscheit von Rom nach Teutschland”* zurück, urteilt Sastrow aus der Sicht des Reichstages.[4] Langatmige weitere Unterhandlungen zwischen Augsburg, Rom und Bologna folgen, die Sastrow ebenso langatmig mit den Originaldokumenten - die meisten auf Latein - kommentarlos belegt.[5] Die Verhandlungen scheiterten aber; es kam zu einem Bruch zwischen Kaiser und Papst.[6]

Hatte der Papst der Forderung nach Rückverlegung des Konzils nach Trient nicht entsprochen, so akzeptierte umgekehrt der Reichstag die Versammlung in Bologna nicht als Fortsetzung des Trienter Konzils;[7] Sastrow bringt sogar ein erstes Gutachten Philipp Melanchthons über die schwierige Frage der Anerkennung des Konzils.[8] Er beurteilt die kirchliche Situation sogar als *„division, quam Graeci σχίσμα vocabant”.*[9] Sastrow selbst verweist für weitere Informationen auf die polemische - und weitgehend keineswegs objektive - Schrift Luthers „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet” aus dem Jahre 1545,[10] die also noch vor den von Sastrow berichteten Religionsstreitigkeiten erschienen ist.

---

[1] Kohler, Karl V., 323

[2] Über die wechselhaften Verhandlungen zur Konzilsfrage zwischen Kaiser und Papst vgl. u.a. Brandi, Kaiser Karl V., 479ff.

[3] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 183

[4] Sastrow [Mohnike] II, 184
Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 128f.

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 63ff.
Das schlägt sich ganz konkret im Ersuchen Karls V. an den Reichstag um die Einsetzung einer Interimskommission; das entsprechende Dokument bei Sastrow [Mohnike] II, 198-204 = Kohler, QGKV Nr. 101

[6] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 260ff.

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 200f.

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 265ff. Mohnike vermutet, daß es sich dabei um einen Abschnitt aus einem Brief Melanchthons nach Straßburg handelt. Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 265-Anm.**)

[9] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 271

[10] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 287ff.

Wieder verwies der Kaiser auf die Möglichkeit, bei Scheitern der Konzilsidee - und das war die vorliegende Situation - die Religionsangelegenheiten interimistisch („*mittlerzeit*”)[1] durch eine reichsinterne Regelung zu ordnen. „Spätestens seit der Rückkehr Madruzzos aus Rom konnte Karl V. sich nicht mehr verhehlen, daß das Hauptziel seiner Religionspolitik - die Rückführung der Protestanten zur katholischen Kirche mit Hilfe eines allgemeinen Konzils, das zugleich für eine durchgreifende Reform zu sorgen hätte - in weite, wenn nicht überhaupt unerreichbare Ferne gerückt war. Um so größeres Gewicht mußte daher den Überlegungen zukommen, wie man zu einem wenigstens vorläufigen modus vivendi der Glaubensparteien in Deutschland gelangen könne, durch den zumindest der äußere Friede im Reich gesichert, nach Möglichkeit aber auch dem weiteren Zerfall der katholischen Kirche entgegengewirkt würde.”[2] Die Kurfürsten, Fürsten und Stände betonten in ihrer Reaktion auf die abschlägige Antwort aus Rom die Dringlichkeit der Vergleichung: *„[...] lenger nicht vorschoben oder angestellt, sondern ohn alle weiter Verzug jns Werk gericht haben solt [...].*”[3] - Der Weg zum Interim zeichnet sich deutlich ab.

Mit der Verlegung des Konzils von Trient nach Bologna waren die Pläne Karls radikal durchkreuzt: „Ein in der päpstlichen Stadt Bologna versammeltes Konzil erfüllte in keiner Weise mehr die Bedingungen, die der Kaiser den Deutschen seit Jahr und Tag versprochen hatte; es befand sich nicht mehr ‚in deutschen Landen', und es konnte nicht mehr als frei betrachtet werden.”[4] Es kam daraufhin zu massiven Spannungen zwischen Papst und Kaiser. Als dann noch der Sohn des Papstes, Pier Luigi Farnese, Herzog von Parma und Piacenza, durch rebellische Adelige ermordet wurde, und der Papst die Schuld daran Karl gab, war die Verständigung zwischen Papst und Kaiser äußerst erschwert.[5] - Parallel dazu kam es zu einem Näherrücken zwischen dem Papst und Frankreich.

Heinrich Lutz subsumiert: „So war es dahin gekommen, daß im Augenblick des großen Sieges die Dinge im Hinblick auf die kirchliche Einheit der Christenheit im katholischen Lager so schlimm standen wie noch nie: das Konzil war seit der Translation nach Bologna so gut wie arbeitsunfähig, Kaiser und Papst waren heillos zerstritten. Eine solche Situation war zu paradox, um lange anzuhalten; [...].”[6] Horst Rabe kommt zum Ergebnis: „Der Kaiser kämpfte für die Religion gegen das Haupt - den Papst - und gegen die beiden Glieder der Kirche in Deutschland.”[7]

---

[1] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 202
Wenn in der heutigen Forschung der Begriff „Interim” auf die Proposition des Augsburger Interims zurückführt (Vgl. u.a. Mehlhausen in d. Einf. zur Ausg. d. Augsburger Interims, 9-23, 9), so wird dabei übersehen, daß bereits in den Verhandlungen am Reichstag dieser Begriff verwendet wird.

[2] Rabe, Reichsbund und Interim, 260f.

[3] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 207

[4] Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 82

[5] Vgl. u.a. Kohler, Karl V., 324; Rabe, Reichsbund und Interim, 243

[6] Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 82

[7] Rabe, Reichsbund und Interim, 457

Die reichsinterne Regelung der Religionsangelegenheiten: Das Interim

„Dieweill wieder alle Hoffnung vnnd Zuuorsicht der Babst sich gewidert, ein frey, christlich, vnpartheisch Concilium zu Trient zuhalten, vnnd man vormals genuchtsam erfahrn, das die Gelerten, von beiderseits verordnet vnnd niedergesetzt, sich nicht vorgleichen konnten, [...] so hatt auf dissem Reichstage die Keyserliche Maytt. sich mit den Reichsstenden vorglichen, das sie miteinander zu Berattschlagunge vnnd Vorfertigung sollicher Ordenunge" erarbeiten sollten.[1] Als sich das Scheitern der Verhandlungen zur Fortsetzung des Konzils in Trient abzuzeichnen begann, schritt der Kaiser konsequent auf dem Wege einer reichsinternen Regelung der Religionsangelegenheiten bis zur kirchlichen Regelung durch ein Konzil fort. *„[...] So hatt Ir Mt. vor rathlich angesehen, das durch die Stende etliche tugliche, geschickte, erfahrne, Gott furchtige Personen, so eins christlichen, guten Eiffers, vnnd zu Furderung der Ehr vnnd Dienst Gottes, des Allmechtigen, auch Fridens, Ruhe vnnd Einigung gemeiner Teutscher Nation jnsonderheit geneigt vnnd begirig sein, jn kleiner Anzall vorordent werden."*[2] - Hier also finden sich erste konkrete Bestrebungen hin zur Verabschiedung eines Interim.

In eine ganz ähnliche Richtung wiesen die Reaktionen der Kurfürsten, Fürsten und Stände auf die päpstliche Absage. Die geistlichen Kurfürsten wie auch die Fürsten und Stände begrüßten die kaiserliche Einsetzung einer Kommission zur Erarbeitung eines entsprechenden Textes, die weltlichen Kurfürsten hätten sich mit einer Regelung durch den Kaiser begnügt; die Position der geistlichen Kurfürsten, der Fürsten und der übrigen Stände setzte sich schließlich durch, widersprach sie auch nicht grundsätzlich der Intention der weltlichen Kurfürsten.[3] Karl nahm dabei Überlegungen auf, die sein Bruder Ferdinand bereits ab Februar 1547 verfolgt hatte.[4] Ziel war es - wie es die Reichsstände ganz im Sinne Karls ausdrückten -, *„dadurch mittlerzeit [...] zu einer christlichen guten Einigung kommen vnnd gebracht werden mochten"*.[5] Das Interim sollte also keineswegs eine Konkordienformel sein, sondern „nur eine Brücke zur Zurückführung der Protestanten";[6] dennoch sprach man ab und an von einer „kaiserlichen Notreligion".[7] - „Eine einfache Rückkehr zum Katholizismus im gesamten Reich war zu diesem Zeitpunkt allerdings nicht mehr möglich."[8]

Bereits vor dem Konzil hatten streng konservative Theologen um Karl - der kaiserliche Hofprediger Pedro de Malvenda, der Kölner Karmelitenprovinzial Eberhard Billick sowie die Weihbischöfe von Mainz und Hildesheim, Michael Helding und Balthasar Fannemann -

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 295f.

[2] Im Vortrag des Kaiser vor den Reichstag über die (negative) päpstliche Antwort. Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 202f.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 209ff.

[4] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 129f., 261 u. 265ff.

[5] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 208

[6] Brandi, Deutsche Reformation, 315. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 142 stellt über die kaiserliche Intention fest, daß diese „nicht eigentlicher religiöser, sondern kirchenpolitischer Art" war.

[7] Zit. nach: Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 85

[8] Mehlhausen, Interim, 230

Vorschläge für eine Lösung der Religionsfrage ausgearbeitet; zwei Entwürfe wurden vorgelegt: „De reformatione morum” und die „Reformatio in doctrina controversa usque ad concilii generalis determinationem duratura”. - Die „Reformatio in doctrina” beruhte auf Vorarbeiten des (katholischen) Naumburger Bischofs und Vermittlungstheologen Julius von Pflug.[1] Karl griff als „Akt der Verlegenheit” (H. Rabe)[2] allerdings bei der Erarbeitung einer solchen Regelung interessanterweise wieder auf die Stände zurück; die Stände beider Religionsparteien sollten einige wenige erfahrene und gottesfürchtige Personen abordnen, um zusammen mit etlichen kaiserlichen Kommissaren sich *„schiettlich, richtig, trewlich vnnd auffs schleunigsts ohn alles Gezenck zuunderreden vnnd zu handlen”*.[3]

Die erste offizielle Kommission, von den Reichsständen beschickt, wird von Sastrow genau beschrieben.[4] Doch lapidar bemerkt er die Ergebnislosigkeit ihrer Sitzungen: *„Diese Personen haben [...] zu handlen angefangen. Aber (wie das leicht zuermessen gewesen) die Personen sich nicht vorgleichen konten, noch das Werck zum guten Ende bringen wurden.”*[5] - Gewissermaßen standen sie auch in der fruchtlosen Tradition der Religionsgespräche der

---

[1] Vgl. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 417f. Zu Julius von Pflug vgl. Pollet, Pflug, v.a. 140ff.

[2] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 418

[3] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 203
Rabe beurteilt die Wiedergabe des Dokumentes bei Sastrow [Mohnike] II, 198-204 als „genügenden Druck”; vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 261-Anm.79)
Zu den Verhandlungen der verschiedenen Kommissionen vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 261ff.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 297ff.
Sie bestand (nach Sastrow) aus:

• Delegierte des Kaisers:
  - Sebastian von Heussenstamm, Erzbf. von Mainz
  - Dr. Georg Sigismund Seld, Reichsvizekanzler
  - Dr. Heinrich Haß

• Delegierte der Kurfürsten:

Johann Gaudenz von Madruzzo	Del. des Königs (Kämmerer)
Michael Helding	Del. von Mainz
Johann von der Leyden	Del. von Trier
Eberhard Billick*	Del. von Köln
Wolf von Affenstein	Del. der Kurpfalz
Dr. Ludwig Fachs	Del. Sachsens
Eustachius von Schlieben	Del. Kurbrandenburgs

* *von Sastrow namentl. nicht genannt*

• Fürsten:

Dr. Heinrichmann	Del. des Bf. von Augsburg
Dr. Leonhard Eck von Wolfseck	Del. Bayerns (Minister)

• Prälaten:
  - Gerwig Blarer, Abt von Weingarten

• Grafen:
  - Gf. Hugo von Montfort (Kaiserl. Minister)

• Städte:

Jakob Sturm	Del. von Straßburg
Georg Besserer	Del. von Ulm

Die drei Sitzungen der Kommission fanden im Februar 1548 statt. Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 418ff.

[5] Sastrow [Mohnike] II, 299. Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 141

letzten Jahre. Bereits Ende Februar stellte der Kaiser die Beratungen dieser Kommission wieder ein. - „Klar geworden war [...], daß aus dem Kreis der Stände ein konkreter und detaillierter Entwurf des Interims nicht zu erwarten war.“[1] Eine Einigung mit den Protestanten war der altgläubigen Kommission völlig unmöglich; ein neuer Ausschuß sollte einen Interimsentwurf vorlegen. Im Hintergrund jedoch wirkten die konservativen Hofprediger Karls, an ihrer Spitze Pedro de Soto und Pedro de Malvenda, weiter einer konzilianten Lösung mit dem Protestanten entgegen. Auf der anderen Seite war ein Bruch zwischen Papst und Kaiser nicht mehr ausgeschlossen.[2]

Ein Dreiergremium nahm nach dem Scheitern der ersten Kommission - anfänglich auf informeller Ebene - die Arbeit an einem Interim auf, bestehend aus: Julius von Pflug, Bischof von Naumburg, Michael Helding, auch Sidonius genannt, dem Weihbischof von Mainz, und Johannes Agricola, dem evangelischen Hofprediger des kursächsichen Fürsten, der im Schmalkaldischen Krieg gegen die Evangelischen gekämpft hatte.[3] Auffällig ist, daß alle Vertreter einer erasmischen Vermittlungstheologie waren.[4] - Diesen wurden später die konservativ-katholischen kaiserlichen Hoftheologen de Soto und de Malvenda beigegeben. Pflug und Helding waren bereits in der ersten Kommission vertreten gewesen.[5] Johann Agricola war der einzige Evangelische in der Kommission; er war aber kein Lutheraner im eigentlichen Sinne, wie seine Lehrauseinandersetzungen mit Luther zeigen.[6] Als Hofprediger des kaisertreuen evangelischen brandenburgischen Kurfürsten nahm er eine Vermittlerposition ein. Er wurde überdies sehr von seinem Fürsten gefördert und war erfolgsorientiert, was Sastrow bissig bemerkt.[7] Es mag bei ihm die Hoffnung mitgeschwungen haben, daß das Interim als missionarisches Mittel für das Evangelium in Frage kommen könne.[8] „Die Mitwirkung Martin Butzers, an dessen Zustimmung zum Interim dem Kaiser um so mehr lag, als Agricola doch kaum als repräsentative Autorität der evangelischen Theologie gelten

---

[1] Rabe, Reichsbund und Interim, 424

[2] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 407f.

[3] Die Haltung des brandenburgischen Kurfürsten Joachim II., dessen Hoftheolog Johannes Agricola war, ist schwierig zu fassen. Bisweilen ist seine merkwürdige Zwischenstellung zwischen Protestantismus und Katholizismus - sowohl in religiöser, als auch in politischer Hinsicht - als „Synkretismus“ bezeichnet worden.

[4] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 107ff.
Zur vermittelnden Position des Erasmus von Rotterdam vgl. u.a. Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 51-92

[5] Vgl. Kohler, Karl V., 324f.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 141f.
Bereits zuvor - im Juni 1548 - hatte Karl in einer Formula Reformationis Reformvorschläge für die geistlichen Reichsstände gegeben. Eine im Herbst 1547 von Karl eingesetzte Theologenkommission ausschließlich aus konservativen katholischen Theologen erarbeitete dann bis zum Dezember 1547 einen ersten Interimsentwurf, die sog. Dezemberformel, noch bevor die offiziell Kommission des Reichstages zusammentrat. Als die Verhandlungen der offiziellen Kommission erwartungsgemäß gescheitert waren, unterzog das genannte Dreiergremium aus J. Pflug, Helding und Agricola eine grundlegende Revision der Dezemberformel zur Märzformel, die dann noch geringfügig schließlich zum Augsburger Interim verändert wurde. Vgl. Mehlhausen, Interim, 230f., der von einer „äußerst verwickelten Textgeschichte des Augsburger Interims“ spricht (Ebd., 231)

[6] Die Lehrunterschiede zwischen Luther und Agricola gipfelten im sog. Antinomistischen Streit, in dem es um die Bedeutung der Werke ging; vgl. u.a. Rogge, Agricolas Lutherverständnis; Brecht, Martin Luther III, 158ff.

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 300ff. Sastrow wirft ihm vor, daß *„dem das Gelt lieb were“* (Ebd., 302)

[8] Vgl. Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 116

konnte, beschränkte sich auf die Erstellung eines Gutachtens, von dem die Ausstellungen am Artikel des Entwurfes über die Justifikation noch im April 1548 in den Text des Interims eingearbeitet wurden.”[1]

Die drei Kommissionäre, zwei Theologen - ein gemäßigt katholischer, der andere ein vermittlungswilliger Protestant - und ein Politiker, verfaßten den Text des Interims. Wie die „Reformatio in doctrina” vom Spätjahr 1547 beruhte dieser neue Entwurf eines Interims auf der „Formula sacrorum emendandorum” Julius von Pflugs von 1546.[2] - Doch dem Text blieb die Anerkennung durch den Papst versagt,[3] obwohl „aufs Ganze gesehen [...] der Entwurf des Interims katholischem Denken gewiß sehr viel näher als reformatorischen Überzeugungen [stand]”.[4] Die evangelischen Reichsstände waren unter Zögern bereit, den Text anzunehmen;[5] Die Geistlichen Reichsstände, von Eck maßgeblich beeinflußt, übergaben Anfang 1548 dem Kaiser eine Protestschrift gegen das Interim. „Ihnen ging es nicht so sehr um eine inhaltliche Auseinandersetzung, sondern um das Prinzip; der Interimsentwurf sollte nicht für die Gesamtheit der Reichsstände gelten, sondern nur für die Protestanten. Für Katholiken erließ der Kaiser deswegen eine andere Reformordnung: die ‚Formula religionis' [...].”[6] Sastrow bringt den Text des Interims selbst nicht, begründet das aber mit der leichten Greifbarkeit des Textes.[7] Vielmehr berichtet er aber über das Ringen um die Annahme des Textes, v.a. von evangelischer Seite. Das Interim gestattete den Evangelischen Laienkelch und Priesterehe, in allen übrigen Bereichen von Lehre und Brauchtum forderte es aber die katholische Auffassung.

Bereits während der Verhandlungen beschäftigte man sich in Augsburg selbstverständlich mit den kaiserlichen Plänen: *„Etlichemahll hetten sie [scl. die pommer'sche Delegation am Augsburger Reichstag] Andream Musculum, auch Lepusculum, doch nicht beieinander zu Gast, vnnd solliches nicht aus leichtfertigen Vrsachen, dan die Gelegenheit der Zeit, das man das Interim zu schmieden auf dem Amboß hette, gab es mit den Leuten sich zu vnterreden nicht allein lustige, sondern auch nutzbare vnnd nottwendige Colloquia."*[8]

Die Hauptbestimmungen des Interims faßten die Geistlichen Kurfürsten in ihrer Stellungnahme so zusammen: *„Ob nun gleichwoll die vberreichte Artikel, so uiell die Doctrin vnnd Lehr, auch die Sacramenten der Kirchen vnnd derselben Brauch belangt, dermassen geschaffen vnnd gestelt, daß sie sich mit der alten Catholischen Kirchen, ausserhalb dero noch zur Zeit vnuorglichen, fast vorgleichen, vnnd dan daraus abzunemen, das sie [...] jn vielen Stucken sich wieder gutlich zu der allgemeinen christlichen Kirchen begeben, so*

---

[1] Rabe, Reichsbund und Interim, 426

[2] Vgl. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 419

[3] Vgl. u.a. Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 454f.

[4] Rabe, Reichsbund und Interim, 430

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 433ff.; ders., Deutsche Geschichte 1500-1600, 420

[6] Kohler, Karl V., 325
Zur katholischen Reform und zur Verfasserschaft der Reformatio in Doctrina vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 458ff.

[7] Vgl. Vorrede zum V. Buch des Zweiten Teiles; Sastrow [Mohnike] II, 295. Eine Aufstellung zeitgenössischer Drucke des Augsburger Interims bringt Mehlhausen in d. Einf. zur Ausg. d. Augsburger Interims, 9-23, 15ff.

[8] Sastrow [Mohnike] II, 92f.

werden yedoch vnder Anderm noch zween furnembliche Puncten, als namblich mit der Geistlichen Ehe vnnd Communion vnter beider Gestalt, vormerckt, jn wollichen beiden allerhand Bedencken furgefallen, vnnd nicht vor nutz angesehen, darjn disser Zeit, bei denen sie eingerissen, Enderung furzunemen, sondern des gemeinen Concilii Erörterung [...] daruber zugewarten [...]."[1]

Moriz von Sachsen, den Sastrow schon als „*Churfurst*"[2] tituliert, hatte seine Position in der Religionsfrage vom Urteil seiner Theologen und von seinen Ständen abhängig gemacht. Bereits vor dem offiziellen Bekanntwerden des Interimstextes wurde deshalb Melanchthon, der nach dem Tod Luthers zum bedeutendsten evangelischen Theologen geworden war, der Text des Interims mit dem Auftrag zur Beurteilung übersandt. Die ersten Stellungnahmen der Theologenkommission unter der Leitung Melanchthons aus dem Zeitraum März und April 1548 gegenüber Moritz waren hart negativ; einem Gesandten des gefangegen Johann Friedrich gegenüber bezog Melanchthon ebenfalls eine ablehnende Stellung zum Interim.[3]

Aus dieser Zeit stammen auch die beiden Briefe an den Nürnberger Pfarrer Mag. Veit Dietrich, die Sastrow im Wortlaut in seine Autobiographie aufnimmt, die also in Augsburg Verbreitung gefunden haben müssen,[4] in dem er feststellte: „*Si adsenserint οι ἄρχοντες, nos in nova exilia distrahemur. Mihi etiam peculiariter audio irasci τὸν ἀυτοκράτορα, quod optabilius est, quam adhiberi ad fabricandi illa Sophismata [...].*"[5] Melanchthon sprach hier den Ärger des Kaiser über ihn an, der ihn für die starre Haltung des Kurfürsten Johann Friedrich, der mit Wittenberg gegen das Interim kämpfen will,[6] sowie auch der sächsischen Theologen mit verantwortlich machte. Es wurde sogar zeitweise die Auslieferung Melanchthons gefordert.[7] Melanchthon brachte die Erarbeitung des Interims überdies fälschlicherweise mit Martin Bucer in Verbindung. Bucer war nämlich vom brandenburgischen Kurfürsten Joachim von Straßburg nach Augsburg in der Hoffnung gerufen worden, daß er

---

[1] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 321f.
„Anders als der [erste] Kommissionsentwurf vom Spätjahr 1547 konzedierte der neue Entwurf des Interims die Priesterehe wie auch die communio sub utraque ohne weiteres. Auch in den Abschnitten über die Messe kam man reformatorischem Denken insoweit entgegen, als man das Opfer der Messe ausdrücklich bloß als Gedenk- und Dankopfer, also gerade nicht als Sühnopfer definierte; zudem wurde die Aufhebung der Privatmessen empfohlen." (Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 419)
Weiteres zur Theologie und zu den Bestimmungen des Interims vgl. zusammenfassend Mehlhausen, Interim, 232f.; Zur Beurteilung des Interims in historische Sicht vgl. u.a. Brandi, Kaiser Karl V., 482ff. Zur Beurteilung des Interims aus heutiger evangelisch-theologischer Sicht vgl. v.a. von Loewenich, Das „Interim“

[2] Sastrow [Mohnike] II, 310 u.ö.

[3] Vgl. Ellinger, Melanchthon, 532ff.; Scheible, Melanchthon (TRE), 381f.; ders., Melanchthon, Reformator neben Luther, 38ff.

[4] Interessanterweise bringt Sastrow den viel öfter rezipierten Brief Melanchthons an Joachim Camerarius vom 12. April 1548 aus derselben Zeit nicht, in dem Melanchthon ganz ähnliche Positionen einnimmt wie in v.a. dem ersten Brief an Dietrich; die obzitierte Aussage findet sich nahezu ident in beiden Briefen: „[...] Soll ich in meinem persönlichen Namen auf meine eigene Gefahr hin, dem Zorne des Kaisers gegenüber meine Meinung sagen, so bekenne ich, daß ich diesen Sophismen nicht beistimmen kann“, so an Camerarius (zit. nach: Ellinger, Melanchthon, 533)

[5] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 307f.

[6] Vgl. Ellinger, Melanchthon, 531f.; Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 117

[7] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 307-Anm.†)

sich für das Interim erklären würde; er blieb aber im letzten ein deutlicher Gegner der Erklärung, obwohl er diese gezwungenermaßen unterzeichnete.[1] - In Streitschriften wandte sich Bucer in weiterer Folge heftig gegen das Interim.

Moritz von Sachsen, um Verständigung mit dem Kaiser bemüht, konnte mit einer solchen Entwicklung nicht zufrieden sein. Er beauftragte den Erasmianer Christoph von Karlowitz zu Unterhandlungen mit Melanchthon; Karlowitz schrieb daraufhin einen Brief an Melanchthon, der zwar nicht mehr erhalten ist, aber offensichtlich Melanchthons Vermittlungsbestreben und sowie seine Verantwortung gegenüber dem Wohl der Gesamtheit ansprach. Der neue sächsische *„Churfurst“* Moritz ließ durch seinen Kanzler Christoph von Karlewitz ein Exemplar des Textes an Melanchthon schicken und um seine Beurteilung bitten.[2]



Philipp Melanchthon bezog anfänglich keine klare Position zum Interim, und distanzierte sich in weiterer Folge.

Von den diplomatischen Hintergründen, die in dieser Situation die Haltung Melanchthons beeinflußten, weiß die Autobiographie nichts. Sie bringt nur den langen und heftig umstrittenen Brief Melanchthons, in dem dieser - in seinem alten Argumentationsmuster - zwischen äußeren und inneren Dingen unterscheidet; hatte er aber zuvor eine unüberbrückbare Unvereinbarkeit in den inneren Angelegenheiten festgestellt, so postulierte er jetzt unter dem Hauptgedanken des konfessionellen Vergleiches - zwar halbherzig, aber doch - eine enge, aber mögliche Brücke zwischen den Standpunkten, ohne dabei in dogmatischen Fragen den lutherischen Standpunkt aufzugeben; Es hatte eine kurze Zeit lang den Anschein, als ginge es beim Interim um einen - zwar katholisch diktierten - konfessionellen Vergleich. [3] Dieser Brief Melanchthons fand - nicht zuletzt durch Karlowitz - weite Verbreitung und kontroversielle Beurteilung und wird auch von Wolrad von Waldeck gleich dreimal in seinem

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 309f. Außerdem vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 308-Anm.*)
Martin Bucer war Ende März 1548 in Augsburg eingetroffen, um seine Stellungnahme zum Interim abzugeben. Obwohl er sich zunächst eher zustimmend äußerte, verweigerte er aber im April 1548 die Unterschrift unter ein Gesprächsprotokoll, das seine Zustimmung festhalten sollte. Daraufhin wurde Bucer unter Hausarrest gestellt und noch im April in strenge Haft genommen. Drei Tage später unterschrieb er das Interim und verließ Augsburg gleich danach. (Vgl. Tagebuch des Grafen Wolrad von Waldeck, 315-Anm.58)
Zur Position Bucers vgl. u.a. Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 119-141
Aufgrund seiner Position gegen das Interim mußte Bucer schließlich aus Straßburg weichen und folgte einem Ruf nach England; hier verstarb er auch.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 309ff.

[3] Der Brief Melanchthons an Christoph von Karlewitz in: Sastrow [Mohnike] II, 311-319
„Vor allem ist seine [scl. Melanchthons] Stellungnahme durch das irenische Element in seinem Denken bestimmt. Er möchte die kirchlichen Formen retten. [...] Sie erscheinen ihm als Adiaphora, die getragen werden können, damit die Kirchen nicht überhaupt zugrunde gehen. Aber mehr noch: Auch Menschensatzungen können zum Lobe Gottes dienen! Diese Grundsätze führen zu einer unkritischen Haltung gegenüber dem Leipziger Interim. Er gibt dem Kanzler des neuen Kurfürsten Moritz das Versprechen, die Anordnungen des Kurfürsten als Initiator des Interims billigen zu wollen.“ (Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 117f.)

Tagebuch erwähnt.[1] Diese Position brachte Melanchthon bei seinen evangelischen Zeitgenossen harte Kritik ein;[2] so auch bei Sastrow, der im Brief *„Kleinmütigkeit“* ortet. *„Es ist mit grossem Verwundern, doch nicht einerlei Gemuts, dan die Confessionisten habens mit Schrecken vnnd Hertzenleidt, die Catholischen aber mit vnaussprechlichen Freuden, gelesen.“*[3] - Er wird die Stimmung gut getroffen haben.

Mit dieser Entwicklung war aber der Weg zum Interim vorgezeichnet, auch wenn der Ton der Bedenken der Geistlichen Kurfürsten auf das Interim keineswegs von Begeisterung zeugt: *„Vff der Romischen Key. vnnd Kön. Mttn. allergnedigsten Beuellich vnnd Gesinnen haben die geistlichen Churfursten die vorfaste Lateinisch vnnd Teutsch Artikel, wollichermassen vnnd gestalt das Interim jn den streitigen Religionsachen furzunemen, aus schuldigem Gehorsam vnderthenigst vbersehen. [...] Derwegen dan Ir Mtn. die Teutsche Nation pillig ewigen Danck zu vorsehen schudig vnnd pflichtig, als sie auch vngezweiuelt vnderthnigst danckbar zu sein begirig.“*[4] Langatmig wird das Interim Punkt für Punkt besprochen, und die Bedenken klingen durch, auch wenn nirgendwo gravierender Widerspruch laut wird. Demgegenüber sprachen sich Fürsten und Stände sehr positiv für das Interim aus, indem sie sich von *„jren Irrungen, Vorhabens vnnd Leren, auch der Augßpurgischen Confession (wollicher doch nie gelebt* [= nachgelebt] *worden ist)“* distanzierten.[5] - Die evangelischen Stände konnten hier nicht mitgestimmt haben.

Die Stellungnahme Melanchthons und der politische Druck des Kaisers bereiteten schließlich den Boden zur Publikation des Interims. Spitz faßt Sastrow die Stimmung zusammen: *„Als nun alles durch allerlei Practiken gnugsam ausgearbeitet, die papistischen Stende des Reichs, so das Merentheill von Bapst, Keyser, Konig informiert, jn jrer Meinung gestärcket, derwegen frech, keck, hoffertig vnnd vnuerschemt, die Confessionisten* [= Evangelischen], *beide, hohes weltlichen Standes, auch viele der Gelerten kleinmutig, vnbestendig, ja vmb jres Genieses willen, auch Gnade vnnd guten Willen bei Key. Kön. Mt.,*

---

[1] Vgl. Tagebuch des Grafen Wolrad von Waldeck, 218
Zur Position Melanchthons in der Frage nach der Einheit der Kirche vgl. u.a. Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 93-118

[2] Die schwierige Haltung Melanchthons bewirkte auf jeden Fall eine tiefgreifende Entzweiung innerhalb der Evangelischen. Gegen die Anhänger Melanchthons - die sog. „Philippisten“ - stellten sich „mit unbändiger, maßloser Streitsucht“ die sog. „Gnesiolutheraner“, an ihrer Spitze Matthias Flacius Illyricus, ein persönlicher Schüler Luthers, der sich allerdings von Luther entfernt hatte.
Der Gegensatz war v.a. in Sachsen zu bemerken: Das albertinische Kursachsen mit der Universität Wittenberg war philippistisch, das ernestinische Herzogtum Sachsen war entschieden lutherisch; hier wurde die Universität Jena Mittelpunkt der Gnesiolutheraner. Die „Gereiztheit der schroffen Lutheraner“ (Heussi, Kompendium, 346) wuchs mit dem Vordringen des Calvinismus in den deutschen Territorien, als dessen geheime Anhänger (sog. „Kryptocalvinisten“) die Philippisten ihren Gegnern erschienen. Tatsächlich vollzog die Kurpfalz den Übergang zum Calvinismus.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 319

[4] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 320f.. Der ganze Text *„Der Geistlichen Churfursten Bedencken auff das Interim“*, in: Sastrow [Mohnike] II, 320-327. Rabe, Reichsbund und Interim, 439-Anm.121) macht darauf aufmerksam, daß der Text an zwei Stellen zu verbessern ist: 326, Z. 11 statt *„Einsetzungen“*: *„Entsetzungen“*, Z. 6 v.u. statt *„Vorglichen“*: *„unverglichen“*.

[5] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 329
Der Text (unvollständig) *„Der Fursten vnnd verordneten Stend Bedencken auf das Interim“*, in: Sastrow [Mohnike] II, 327-333

Pabst vnnd dem grossen Hauffen zuerlangen vnnd zubehalten, das Interim vorfertigt, vberantwurtett, vnnd sich dem gehorsamlich vnderworffen [...].“[1]

Zur eigentlichen Annahme dieses Interims kam es nach Sastrow nun nicht durch geordnete Arbeit des Reichstages oder durch eine geplante kaiserliche Willenskundgebung, sondern durch einen politisch fragwürdigen Akt. Der brandenburgische Kurfürst war stark verschuldet; nun wurden Rückzahlungen fällig, die der Fürst nicht aufbringen konnte. Der Salzburger Erzbischof, Ernst Prinz von Bayern, war aber bereit, dem Kurfürsten einen Kredit zu geben, wenn sich dieser für die Annahme des Interims beim Kaiser einsetzte.[2] In zähen Verhandlungen hatten auch die evangelischen Fürsten im Glauben dem Interim zugestimmt, daß sich dieses auf das gesamte Reichsgebiet beziehen würde. Erst bei der Publikation mußten sie erfahren, daß sich die katholischen Fürsten erfolgreich gegen das Interim gewehrt hatten.[3]

Bei der reichsrechtlichen Publikation des Interims im Mai 1548 geschah dann - zumindest in der Schilderung Sastrows - gewissermaßen putschartig die - informelle - Akzeptation auf einer Reichstagssitzung, indem der Mainzer Kurfürsterzbischof aufstand und stellvertretend für den Reichstag die Publikation begrüßte.[4] - Sastrow überzeichnet heftig beim Weg zur Annahme des Interims, selbst wenn die Grundtendenz dennoch treffen wird. So ist es eine „unbestrittene Tatsache“, daß es ständische Verhandlungen vor der Antwort des Erzkanzlers gegeben hat.[5] - Hier entspricht die Version Sastrows wohl der evangelischen, kaiserkritischen Propaganda. Die tatsächlichen Geschehnisse sahen bedächtiger aus, auch wenn die Eloquenz für sich spricht: Am 15. Mai ließ Karl den Entwurf des Interims proponieren. In Anwesenheit des Kaisers und König Ferdinands hielt Erzherzog Maximilian einen kurzen einleitenden Vortrag; dann verlas der kaiserliche Sekretär Obernburger die Vorrede - und nicht den vollen Text - des Interims. Danach erläuterte Vizekanzler Seld, daß die altgläubigen Stände durch das Interim nicht betroffen seien. Daraufhin traten die Stände zu einer kurzen Beratung zusammen. Nach etwa einer Stunde erklärte der Erzbischof von Mainz als Erzkanzler in aller Namen nach einem Dank an den Kaiser die Annahme des Interims. - „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Karl V. und seine Räte über diese glatte Zustimmung einigermaßen erstaunt waren [...].“[6]

Die Reaktionen auf die Interimsbestrebungen waren vielfältig; zumeist negativ. Von Melanchthon war schon die Rede. Sastrow selbst berichtet nichts über die Vorfälle mit Bucer am Augsburger Reichstag, obwohl er davon hätte hören müssen; denn auch Wolrad von

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 335, der wohl besonders auf Agricola, aber auch auf Melanchthon anspielt. Betroffen sein konnte aber auch Moritz von Sachsen und Joachim von Brandenburg.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 303f.

[3] Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 146ff.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 336. Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 441ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 147 - Rabe, Reichsbund und Interim, 441-Anm.130) bezeichnet Sastrow hier als Quelle „wenig zuverlässig“.
Die theologische Lehrbestimmung wurde am 15. Mai 1548 den Ständen vorgelegt und erlangte nach Ausbleiben eines qualifizierten Widerspruches am 30. Juni 1548 durch Annahme in den Reichstagsabschied reichsrechtliche Verbindlichkeit für die Territorien Augsburgischer Konfession. Vgl. Mehlhausen in d. Einf. zur Ausg. d. Augsburger Interims, 9-23, 9; ders., Interim, 230

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 442 - Zit. ebd. Anm.132)

[6] Rabe, Reichsbund und Interim, 442 - Zu den Vorgängen um die Annahme des Interims vgl. ebd., 441ff.

Waldeck nennt eine Gefangennahme Bucers,[1] auch wenn diese nie in dieser Form stattgefunden hatte.[2] Der Grund für Sastrows Schweigen ist wohl sein Interesse, alles Kontroversielle möglichst zu vermeiden, um ja nicht in einen Konflikt mit der kaiserlichen Seite zu kommen. Diese Position war offenbar für ihn als den kalmierenden pommer'schen Diplomaten prägend.

Trotz des kaiserlichen Oktroys des Interims formulierten manche Fürsten - wie Moritz von Sachsen oder Markgraf Hans von Küstrin - ihren förmlichen Protest,[3] und auch katholische Stände standen dem Interim kritisch gegenüber. Die „interimsfeindliche Haltung auf altgläubiger Seite hat wesentlich dazu beigetragen, daß der Kaiser das Interim vom 15. Mai bzw. 30. Juni 1548 aus eigener Machtvollkommenheit erlassen hat und daß es für die Protestanten eine Rahmenordnung bis zur Konzilsentscheidung darstellte [...].”[4] Die Geistlichen hatten ihren Eid auf das Interim zu leisten; Wer sich weigerte, erhielt eine Freiheitsstrafe oder mußte das Land verlassen.[5] - Aber die Durchsetzung des Interims bedeutete in vielen Fällen massive Probleme, denn in praxi fand sich nur ein geringer Teil der evangelischen Prediger zur Annahme des Interims bereit.

Politisch war das Interim nicht von Erfolg gekrönt. Karl Brandi beurteilte das Interim als „im Grunde ohnmächtigen Versuch, durch eine papierene Ordnung [...] der weltgeschichtlichen Bewegung der deutschen Reformation beizukommen”,[6] der katholische Historiker Heinrich Lutz sieht im Interim ein „Dokument ausgleichender und reformfreundlicher katholischer Gesinnung [...] nicht ohne Rang und Bedeutung”.[7] Alfred Kohler bewertet das Ergebnis des Augsburger Reichstages als „Scheitern der religionspolitischen Maßnahmen Karls V. im Reich”.[8] Auf jeden Fall kann festgestellt werden: „Das Augsburger Interim beendete die Ära der Religionsgespräche und markierte ihr endgültiges Scheitern. [...] Zum anderen hat das Augsburger Interim die spätestens seit Luthers Tod latente theologische Krise des Protestantismus zum offenen Streit gebracht. [...] Das Scheitern der von den erasmianischen Vermittlungstheologen in den frühen 40er Jahren aufgenommenen Vergleichsgespräche [...] mußte die Position derjenigen [katholischen] Theologen entscheidend stärken, die eine eigenständige katholische Reform anstelle von

[1] Vgl. Tagebuch des Grafen Wolrad von Waldeck, 41

[2] Vgl. u.v.a. Greschat, Bucer (GK), 26

[3] Die evangelischen Stände konnten sich aber auf keine einheitliche Vorgangsweise einigen. „Ein von den Ständen - namentlich von dem Straßburger Stettmeister [Jakob Sturm] - ausgehender Versuch, zu einer gemeinprotestantischen Aktion beim Kaiser zu gelangen, schlug fehl; nicht einmal die evangelischen Reichsstädte konnten sich entschließen, einen bereits ausgearbeiteten und im Städterat gebilligten gemeinsamen Protest wirklich an den Kaiser zu überreichen [...].” (Rabe, Reichsbund und Interim, 444)
Zur problematischen Durchsetzung des Interims vgl. u.a. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 422ff.

[4] Kohler, Karl V., 325

[5] Vgl. Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 71

[6] Brandi, Kaiser Karl V., 482; vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 57f.; Brandi, Deutsche Reformation, 317f.; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 455ff.

[7] Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 85

[8] Kohler, Karl V., 325f.

Vergleichen forderten.”[1] An der verworrenen Situation konnte die dann im Herbst 1551 erfolgte Wiedereröffnung des Konzils von Trient nichts mehr ändern.[2]

Reaktionen auf das Interim[3]

Sastrow selbst steht zum Interim sehr ambivalent: Einerseits erkennt er im Interim ein ordnendes Wirken - auch gegen das Papsttum, das für Sastrow unter Aufnahme lutherischer Polemik mit dem Antichristen bzw. Teufel verbunden war.[4] Andererseits erkennt er die Ausrichtung gegen die evangelische Sache, weshalb er die rechtmäßige und geordnete Genesis des Interims in Frage stellt. Auch hier ist sein Hochhalten einer Ordnung als Garant einer friedlichen Entwicklung Grundmuster seines Denkens, und eine Gefährdung der Ordnung mit dem Wirken des Teufels verbunden. Es ist sicherlich nicht von ungefähr, daß Sastrow an zwei Stellen Spottraktate über das Interim in seine Autobiographie aufnimmt.[5] Sie kennzeichnen die Stimmung am Reichstag ebenso, wie sie für Sastrow persönlich eine Breite und einen Freiraum in seiner persönlichen Beurteilung schaffen. Das Interim war unter Protestanten genauso wenig beliebt wie unter Katholiken; hier wurde wieder einmal deutlich, daß Karl V. im Reich keine Klientel hatte - auch nicht unter den altgläubigen Fürsten.[6] Das protestantische Volk pflegte zu sagen: „Das Interim hat den Schalk hinter ihm!” und „Das Interim ist des Papstes Unterhemd”

---

[1] Mehlhausen in d. Einf. zur Ausg. d. Augsburger Interims, 9-23, 11ff.

[2] Vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 58

[3] Zusammenfassend vgl. u.a. Kirchner, Reformationsgeschichte, 90ff.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 289ff.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 301ff. u. 337ff.
Andere Polemiken z.B. bei Kaulfuß-Diesch, Buch der Reformation, 502ff.
In manchen Flugschriften wird das Interim als Versuch gedeutet, das Evangelium zu verlassen, z.B. heißt es in der anonymen Flugschrift „Ein schön trostlied auf das Interim gemacht”, zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 103:

> 7 Interim, du magst wohl bleiben
> wo du bist außgeflohn;
> du kanst ja nicht vortreiben,
> den edlen gottes son,
> er sitzt so hoch und lachet dein,
> daß du im wilt verfüren
> sein armes heufelein.
>
> 8 Dein list thut er aufdecken,
> auch deinen falschen schein
> und lest ja nicht erschrecken
> sein armes heufelein,
> hört ir gebet und gibt in muth;
> interim hastu verloren,
> falsche sache wirt nümmer gut.
>
> 9 [...] es ist die braut von Babilon,
> mit gift wil sie uns trenken,
> wie sie vormals hat getan.
> 10 Interim, du thust dich schmücken
> und bist doch grewels voll; [...]

[6] Vgl. Kohler, Karl V., 78

- zweiterer Spruch findet sich im polemischen Zusammenhang auch öfters bei Sastrow.[1] Und die Reaktionen auf Melanchthons unklare Haltung waren hart: *„Herr Gott, wie haben sie sich damit geschleppt, daruber gefrolocket vnnd trimuphier, jren Lust vnnd grossen Gefallen yederman in gantzem Teutschen Lande nicht genuchtsam entdecken noch ausreden konnen!“*[2]



Medaille (verso): Johann Friedrich von Sachsen verweigert das Interim, das ihm der Teufel zeigt. Johannes der Täufer weist ihn auf das Lamm Gottes hin.

Bezeichnend war, daß selbst der gefangene Kurfürst Johann Friedrich sich erfolgreich weigerte, das Interim anzunehmen; das gehe gegen Seele und Gewissen. Ihm ähnlich sprach sich der Markgraf Hans von Küstrin aus; andere Fürsten, sogar Moritz von Sachsen, baten, es wenigstens stückweise und langsam einzuführen. Sogar altgläubige Fürsten sprachen sich gegen das Interim aus. Zu ihnen gehörte Graf Wilhelm von Henneberg, der die Annahme des Interims in einem Schreiben an Kaiser Karl V. als „dem heiligen Wort, göttlicher Ehre und dem Gewissen zuwider” ablehnte.[3] Während sich die oberdeutschen Protestanten weitgehend dem Augsburger Interim vorbehaltlos unterwerfen mußten, konnten die niederdeutschen Stände, namentlich die Städte, weit stärkeren Widerstand leisten. V.a. in Magdeburg, das das Epiteton ornans „unseres Herrgotts Kanzlei” erhielt, sammelte sich eine Schar überzeugter Lutheraner. Der Kirchenhistoriker Johannes von Walter bemerkt: „Jetzt zeigte sich, wie sehr das Volk Träger der Reformation war und wie wenig die Fürsten in der Religionsfrage letzten Endes vermochten.”[4] In Kursachsen ließ Moritz, infolge seiner Haltung im Schmalkaldischen Krieg seiner protestantischen Bevölkerung gegenüber in schwieriger Lage, von seinen Theologen noch im Dezember 1548 ein etwas flacheres Interim ausarbeiten, die Formel von Alt-Zella oder das Leipziger Interim. In dieser Formel, die als Hauptverfasser Melanchthon hat, wurden in dogmatischen Fragen (Rechtfertigung, Werkgerechtigkeit, ...) weitgehend evangelische Standpunkte eingenommen, aber unter dem Namen der sog. Adiaphora eine Menge katholischer Riten und Zeremonien beibehalten, selbst Fronleichnam.[5] In Brandenburg wurde dieses Leipziger Interim den Ständen fälschlich als Augsburger Interim

---

[1] Z.B. Sastrow [Mohnike] II, 340, der ihn selbst verwendet und das Bild ausweitet: Die evangelische Kritik hätte des *„Bapsts Vnderhembd, Velamen impietatis, gar zurissen, seine Schande so entblosset vnnd der gantzen Welt dermassen vor die Augen gestellet ist, das er vnnd alle seine Anhenger, geistliches vnnd weltliches Standes, wie hoch die auch erhaben sein, jn Ewigheit nicht vorbergen noch entschuldigen konnen”*. Vgl. Hase, Kirchengeschichte III/1, 186

[2] Sastrow [Mohnike] II, 319f.

[3] Zit. nach: Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 71; vgl. Kohler, Karl V., 326; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 455; Mehlhausen in d. Einf. zur Ausg. d. Augsburger Interims, 9-23, 9f; ders., Interim, 233

[4] Walter, Geschichte des Christentums III, 319. Vgl. Kohler, Karl V., 326; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 157f.

[5] Vgl. Ellinger, Melanchthon, 536ff.; Scheible, Melanchthon (TRE), 382; Dingel, Melanchthons Einigungsbemühungen, 123f.

vorgelegt.[1] Auch in Stralsund entzündete sich ein heftiger Streit um die Annahme des Interims.[2]

Die restriktive Haltung selbst der katholischen Fürsten kann nur in Zusammenhang mit der Skepsis gegenüber der kaiserlichen Politik gesehen werden.[3] - Der Papst sprach dem Kaiser das Recht zu Entscheidungen in Religionsfragen rundweg ab; die geistlichen Reichsstände verwiesen darauf, daß es bei ihnen überhaupt keine strittigen Punkte in Fragen der Lehre gebe.[4] Die Kritik am Interim bestimmte die folgenden Jahre; und eine Überwindung der konfessionellen Diversifikation in Deutschland war dadurch keinesfalls erreicht. *„Es haben auch viell gelerte Theologi nicht allein jn Germania, sondern auch jn andern Nationen treffenliche aus dem Grunde gottlicher Schrifft Bucher geschrieben [...].“*[5] - Wenn Sastrow so schreibt, bekennt er sich mit der Forderung nach biblischer Basis der Theologie gleichzeitig als Evangelischer.

Die erste - jetzt wieder klar negative - Reaktion auf das Interim nach dem Scheitern einer Einigung zwischen den Konfessionen, wie sie sich am Beginn der Interimsverhandlungen scheinbar abzeichneten, stammte von Melanchthon,[6] und wird von Sastrow übergangen, wie nach der Beurteilung von Melanchthon auch nicht verwunderlich. Sastrow nennt eine Reaktion Johann Calvins und eine von Aepinus, dem Hamburger Superintendenten,[7] der der Schöpfer der ersten evangelischen Stralsund'schen Kirchenordnung und überdies der Lehrer von Sastrows Bruder Johannes gewesen war. Außerdem - Sastrow hingegen berichtet an anderer Stelle darüber - verfaßte Johann Brenz 1551 im Auftrag des Herzog Christoph von Württemberg eine „Confessio fidei Christophori, Ducis Wurtembergensis“, die deklarierterweise auf die Confessio Augustana aufbaute, gedruckt verbreitet und 1552 sogar den Konzilsvätern in Bologna vorgelegt wurde. Etwas ganz ähnliches geschah in Sachsen wieder durch Philipp Melanchthon, der für Moritz von Sachsen ein Gutachten in Vorbereitung des Leipziger Interims fertiggestellt hatte. - Darüber berichtet Sastrow uns.[8]

Die Gutachten waren offenbar gegenseitig abgeglichen worden, bevor sie durch Peter Paul Vergerius, einem zum Protestantismus konvertierten katholischen Bischof, den Sastrow andernorts sehr positiv vorstellt,[9] dem Konzil übergeben wurden.[10] Sastrow führt etwas naiv in

---

[1] Vgl. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 303f.; Walter, Geschichte des Christentums III, 318f.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 163f.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 642ff.

[3] Vgl. Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 85

[4] Vgl. Mehlhausen, Interim, 230

[5] Sastrow [Mohnike] II, 339

[6] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 340-Anm.*) Zu den theologischen Diskussionen im Anschluß an das Interim vgl. u.v.a. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 165f.

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 339f.

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 290ff. Vgl. auch Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 291f.-Anm.*) u. **)

[9] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 275ff.

[10] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 292f.

erster Linie das Auseinandergehen des Konzils auf diese Schriften zurück, und nennt erst sekundär die demütigende Fürstenrevolte des Jahres 1552 gegen Karl unter Moritz von Sachsen und den damit verbundenen Krieg.[1] Konnten sich die norddeutschen Territorien dem Interim widersetzen, so gelang das den oberdeutschen Städten nicht; Hand in Hand mit der Durchsetzung des Interims geschah hier eine Verfassungsreform, bei der die Zünfte zugunsten einer patrizischen bzw. großbürgerlichen Oligarchie ihre Mitregierungsrechte verloren.[2]

Gleichzeitig mit den evangelischen Reaktionen auf das Interim berichtet Sastrow lang und eindrücklich über die brutale Verfolgungen und Austreibung evangelischer Geistlicher, die die Annahme des Interims verweigerten. Er gebraucht dabei die Begriffe *„Exekution des Interims”* und *„Inquisition”* - letzteren Begriff findet sich schon bei der Filterung von Nichtkatholiken bei den Rekrutierungen für kaiserliche Heer im Schmalkaldischen Krieg.[3] Bekannte Namen vertriebener evangelischer Geistlicher sind Wolfgang Musculus, Johann Brenz oder Andreas

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 293f.; weiters: Kohler, Karl V., 337ff.

[2] Vgl. Kohler, Karl V., 326
Die „nur für die Protestanten gültige Ordnung bewirkte im deutschen Protestantismus eine tiefgreifende Spaltung, erlebte eine zum Teil heftige Ablehnung und konnte nur in Oberdeutschland, vor allem in den Reichsstädten, durchgesetzt werden. Wie Eberhard Neujoks kürzlich gezeigt hat, ging die Einführung des Interims hier Hand in Hand mit einer vom Kaiser verordneten patrizischen Verfassungsreform (‚Hasenräten'), die den katholischen Minderheiten der Reichsstädte neue politische Entfaltungsmöglichkeiten eröffnete.” (Kohler, QGKV - Einl., 23)

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 359. Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 152ff.
Die Inquisition wurde - neben dem Jesuitenorden, den Sastrow interessanterweise nicht nennt - zur wirksamsten Stütze des Papsttums im Kampf gegen den Protestantismus.
Die Inquisition wurde 1542 zuerst in Italien zu neuer Tätigkeit erweckt. Wenn auch gerechter und milder als die mittelalterliche, suchte sie doch nicht nur den Protestantismus als solchen, sondern die freie intellektuelle Entwicklung überhaupt zu unterdrücken: seit 1543 war die Literatur ihrer Prüfung (Zensur) unterworfen, so daß kein Buch, ob alt oder neu, ohne Erlaubnis der Inquisition verkauft oder gedruckt werden durfte. 1559 veröffentlichte Papst Paul IV. schließlich ein Verzeichnis von Büchern, deren Lesung unter Androhung der Exkommunikation verboten ist (Index librorum prohibitorum). Auch wurden Listen von Schriften aufgestellt, die durch Ausmerzung gewissen Stellen erst zulässig gemacht waren, bzw. werden müssen.
Der gefährlichste Gegner des Protestantismus wurde der Jesuitenorden. Sein Stifter ist der spanische Edelmann Don Inigo Lopez de Recalde, später „Ignatius von Loyola”. 1540 empfing die „Kompagnie Jesu” (Societas Jesu, SJ) zur Verbreitung des Glaubens von Papst Paul III. die Bestätigung. Ignatius wurde 1541 der erste General des Ordens. Auch als solcher beschäftigte er sich mit Krankenpflege, Kinderlehre und Seelsorge, während sein Freund Xavier das Christentum in Ostindien erfolgreich ausbreiten. Bei Ignatius' Tode (1556) zählte der Orden mehr als 1.000 Mitglieder.
Seine streng militärische Verfassung, die ihn zum Kampf gegen den Protestantismus so ausgezeichnet befähigte, beruht auf dem Grundsatz der unbedingten Unterordnung. Diese unbedingte Unterordnung wird erreicht durch die gänzliche Loslösungen des Jesuiten von der Welt. Für die Zwecke des Ordens, der aber zur Gewinnung von Gläubigen nachsichtige Beichtväter brauchte, bildete sich jene Sittenlehre heraus, die als „Jesuitenmoral” berüchtigt geworden.
Die deutsche Gegenreformation nahm ihren Anfang in Bayern, wo 1563 die evangelischen Prediger und Lehrer vertrieben, der evang. Adel vom Landtag ausgeschlossen wurden, nachdem hier die Jesuiten (1459) Fuß gefaßt hatten. In Österreich zogen sie 1552 ein; der erste deutsch Jesuit Petrus Canisius (Kanis aus Nijmegen in Holland: 1521-97) beeinflußte durch seine geschickte abgefaßten Katechismen seit 1555 das katholische Deutschland. Die Herrschaft der blutigen Maria in England (1553-58), des Herzogs von Alba in den Niederlanden (1567-73), die Bartholomäusnacht in Frankreich (1572) sind Denkmäler dieser planmäßigen Unterdrückung des Protestantismus, die in Österreich, Ungarn und Böhmen ihre größten Triumphe feierte. - Alles das erwähnt Sastrow aber nicht, obwohl es durchaus in seiner Wirkungszeit gelegen wäre.

Osiander.[1] Wenn Sastrow das Leid betont, das mit der Exekution des Interims über die Bevölkerung gebracht worden ist, dann distanziert er sich auch von einer obrigkeitlichen Steuerung der Religionsangelegenheiten in diplomatischen Fragen zur Unterdrückung der evangelischen Freiheit. „In den reformatorischen Gebieten des Reichs konnte dem Augsburger Interim nur dort (zeitweilig) Geltung verschafft werden, wo die kaiserliche Macht in Gestalt italienischer und spanischer Truppen präsent war.“[2]

Pommern während des Geharnischten Reichstages und danach

„Die pommerschen Herzoge, obwohl Mitglieder des schmalkaldischen Bundes seit 1536, hatten sich doch schon in den letzten Jahren sehr lau in ihrer Theilnahme gezeigt und während des Krieges endlich in schwächlicher Halbheit eine neutrale Stellung eingenommen, um es mit keiner Partei zu verderben. Dieser Halbheit folgte die Strafe auf dem Fuße. Der siegreiche Kaiser machte ihnen schon die Neutralität, und daß sie überhaupt Mitglieder des ihm feindlichen Bundes gewesen waren, zum Verbrechen. Eine Zeitlang befürchtete man in Pommern das Schlimmste.“[3]

Noch bevor die pommer'schen Delegierten nach Augsburg kamen, bemühte sich Sastrow weiter um freies Geleit für seinen Fürsten. Doch das Ergebnis war für ihn nicht zufriedenstellend: *„Darauf woll nichts Zuuorlässiges vorsprochen, bin gleichwoll so gnedig vnnd gunstig beantwurt worden, das jch mir, das, was gebetten, zuerhalten, gute Hoffenung gemacht hab.“*[4] In dieser guten Hoffnung wurde Sastrow durch ein Gespräch mit Lazarus von Schwendi, einem kaiserlichen Höchstkommandierenden, dem er durch Zufall auf einer Reise getroffen hatte, bestärkt. Er *„bekant [...] gar vngenötigt, das er auß Beuellich der Keys. Maytt. bis jn, ja durch die Marckt Brandenburg, fast ans Landt zu Pommern geritten, sich zuerkundigen, wie sich jn diesem Kriege die Hertzogen von Pommern gehalten, vnnd hett nicht erfahrn konnen, das sie sich in einichem Wege dessen wider die Key. Maytt. anhengig*

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 341ff. u. 376ff.
Die Sekundärliteratur nennt die Zahl von 300 bis 400 vertriebenen Pfarrern und Predigern allein in Süddeutschland, nur die unbedeutenden unterwarfen sich dem Interim. „Besonders Brenz in Schwäbisch-Hall galt als Säule des Widerstandes: er nannte das Interim den interitus ecclesiae, eine formula irreligionis. Der Kaiser forderte seine Auslieferung [...].“ (Hase, Kirchengeschichte III/1, 185) Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 156
V.a. zur Vertreibung von Wolfgang Musculus und anderer Augsburger Prediger vgl. die Quellensammlung bei Kastner, Quellen zur Reformation 1517-1555, Nr. 141ff., 449ff.
Van Dülmen, Kultur und Alltag II, 259f. macht auf die Schwierigkeiten bei der Ketzerverfolgung aufmerksam. „Im Unterschied zur Gotteslästerung gab es kaum Bestrafungen von Ketzerei in der frühen Neuzeit. Nur während der Reformationszeit wird die Ketzerei zu einem allgemeinen Problem. Für eine genauere Erfassung gibt es zwei Schwierigkeiten: Zum einen läßt sich die Bekämpfung der protestantischen Lehre in katholischen Ländern, wie umgekehrt die Unterdrückung katholischer Lehren in protestantischen Ländern nur schwer unter den klassischen Ketzerbegriff fassen, zumal sich ja bald auch Obrigkeiten zur neuen Lehre bekannten und die Konfessionen sich gegenseitig dulden mußten . Zum anderen gab es zwar anfangs Todesurteile gegenüber Anhängern der neuen Lehre, doch bald beschränkte sich die Praxis auf die Landesverweisung. Letztlich war man bei Ketzerei toleranter als bei Gotteslästerung.“

[2] Mehlhausen, Interim, 233

[3] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, 361

[4] Sastrow [Mohnike] II, 60

gemacht; das hett er der Key. Maytt. zugeschrieben, wolt es auch seiner Maytt. muntlich mit Fleisse berichten."[1] Inwieweit bei der Darstellung des Gespräches bei Sastrow der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen ist, scheint nicht mehr feststellbar. Fest steht allerdings, daß sich diese Beurteilung Pommerns am kaiserlichen Hof nicht durchsetzen konnte.

Pommern schickte zu den Reichstagsverhandlungen Räte: *„aus dem Stettinischen Houe Joachim Podewilsen, Landuogt zum Stolpe, vnnd Jacob Putkamer, Hauptman zu Stettin; auß dem Wollgastischen Houe der Cantzler Jacob Citzeuitzen zu Muttrin, Moritz Damitzen, Hauptman zu Vkermunde vnnd Henrich Norman zu Triberatze gesessen"*.[2] V.a. der pommer'sche Kanzler Zitzewitz wird von Sastrow immer wieder sehr positiv herausgestrichen.[3] Die Bestrebungen der pommer'schen Delegation um Begnadigung der Pommernherzöge war offensichtlich so aufdringlich, daß ihnen sehr zynisch gesagt wurde: *„Wen euwer Herrn nicht mehr gethan hetten, dan das sie dem loblichen Keiser beimessen, das sein Key. Maytt einen vnschultigen Fursten (wie jhr euwer Fursten ruhmet) straffen wolte, so begingen sie crimen laesae Majestatis, vnnd were sein Key. Maytt. sie zu straffen befugt."*[4] Sastrow führt eine solche harte kaiserliche Haltung v.a. auf die Verbitterung Karls auf den zweiten Absagebrief der Schmalkaldener zurück.[5]

Die pommer'sche Delegation hatte keinen Erfolg, obwohl sie dem kaiserlichen Rat Dr. Marquard mit reichen Geschenken milde zu stimmen bestrebt war. Dennoch unternahm die pommer'sche Gesandtschaft weiter Anstrengungen und intervenierte - *„hielten taglichs ahn"* - bei den Kurfürsten und Fürsten geistlichen und weltlichen Standes, *„die Hertzogen von Pommern jrer Vnschult gnedigst zugeruhen"*.[6] Selbst *„ansehenliche Vorerungen"* an Größen des kaiserlichen Hofes konnten die Stimmung gegen Pommern nicht lindern.[7] Die pommer'sche Delegation versuchte mit allen Mitteln, auch mit reichen Geschenken, die kaiserliche Partei für ihre Sache zu gewinnen. Sastrow berichtet von einem Geschenk zweier goldener Becher an die kaiserlichen Räte, als man sich pommer'scherseits durch die Ankunft von Karls Sohn Philipp in Brüssel gute Chancen zur Wendung der Angelegenheit im pommer'schen Sinne erhoffte.[8] Trotzdem berichtet Sastrow, daß die pommer'sche Gesandtschaft kaum am gesellschaftlichen Leben des Reichstages teilgenommen habe. Mit besonderem Stolz berichtet er allerdings von den persönlichen Kontakten zu Jakob Sturm.[9] Auch Andreas Musculus, den bekannten Augsburger Prediger, der auch bei Wolrad von

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 60

[2] Sastrow [Mohnike] II, 61
Vgl. u.a. Branig, Geschichte Pommerns I, 108ff.; Schultze, Mark Brandenburg IV, 109; Jacob von Zitzewitz war übrigens ein Studienkollege des späteren Pommer'schen Generalsuperintendenten Jakob Runge aus Wittenberg. Vgl. Harms, Runge, 21f.

[3] Vgl. u.a. Sastrow [Mohnike] II, 7

[4] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 61f.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 427; II, 62; s.o.

[6] Sastrow [Mohnike] II, 63

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 66f.; Branig, Geschichte Pommerns I, 108f.

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 619ff.

[9] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 91

Waldeck immer wieder positive Erwähnung findet, nennt er, dessen profilierte Haltung zum Interim Sastrow sicherlich beeinflußt hat.[1]

Daß Pommern am *„gemeltem Kriege mit vorwant sein mosten, nur blosse Vermuthungen hette, dan* [= weil] *sie euangelischer Religion weren, Hertzog Philips des Churfursten zu Sachssen, Hertzog Johans Fridrichs Schwester, zur Ehe hette etc.“*,[2] war wohl die grundlegende Argumentationslinie Pommerns. Der Grund für die geringen Erfolge der Delegation lag auch daran, daß Pommern manche Widersacher am kaiserlichen Hof hatten, darunter Johann von Küstrin. „Dieser bemühte sich, vom Kaiser mit der Reichsexekution gegen Pommern beauftragt zu werden, um damit den alten brandenburgischen Anspruch auf Pommern wirksam werden zu lassen. Letztlich hatte er allerdings keinen Erfolg, weil sein Bruder, Kurfürst Joachim II., davon nichts wissen wollte.“[3] Nichtsdestotrotz machte sich Joachim II. sehr wohl Aussichten auf den Erwerb von Pommern.

Sastrow verschweigt alles, was Pommern Schaden zufügen hätte können. So vermeidet er auch, darüber zu berichten, was sich bei Wolrad von Waldeck zum Juli / August 1548 als „Gerücht“ - oder Wahrheit? - findet: Es „hält sich ein Gerücht, daß die Städte Sachsens und diejenigen, die sich des Hansebundes rühmen, sich wiederum stark um den wiederaufzurichtenden Bund [scl. jenen Reichsbund, den Karl V. schon früher angestrebt hatte] gekümmert hätten, daß sie alles tun wollten, was der Kaiser von ihnen verlange, nicht nur, was ihre Mittel, sondern auch was ihre Gesamtheit betrifft, aber aus der Erwägung der Gefahr für ihre Seelen dem vorläufigen Interim nicht zustimmen können.“[4] - Gerade hinsichtlich der von Norddeutschland gewonnenen Schlacht von Drakenburg im Mai 1547 war ein solcher diplomatischer Versuch durchaus denkbar. Pommern wurde schließlich nach harten

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 92f.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 640

[3] Branig, Geschichte Pommerns I, 108f.
Die Auseinandersetzungen über die pommersche Lehensabhängigkeit bestimmte latent die Geschichte Pommerns auch noch am Geharnischten Reichstag zu Augsburg. Nach dem Herrscherwechsel () in Brandenburg 1499 - Kurfürst Johann starb und Joachim I. wurde sein Nachfolger - wurde seitens der Hohenzollern erneut aufgenommen.
Herzog Bogislaw X. erreichte, obwohl am 28. Mai 1521 auf dem Reichstage zu Worms als Reichsfürst noch nicht anerkannt, von Kaiser Karl V. die Ausstellung eines direkten kaiserlichen Lehnbriefes und kam damit der Anerkennung der unmittelbaren Reichsstandschaft für Pommern sehr nahe. Dem widersprach der Brandenburgische Kurfürst energisch, doch im Vertrag von Pyritz sicherte er den Pommernherzöge die Aufhebung der Lehenshoheit zu. Die Kurfürsten hielten sich jedoch nicht daran und Bogislaw verbrachte seine letzten Lebensjahre damit, sich durchzusetzen. Demgegenüber suchte Barnim IX. die Annäherung an ausländische Mächte; er konnte sich der Schutzherrschaft des dänischen Königs versicherte. Gemeinsam mit seinem Bruder konnte er den Streit für das pommer'sche Herzogshaus entscheiden. Im Vertrag zu Grimnitz 1529, den Herzog Georg I. ausgehandelt hatte, verzichtete Brandenburg auf die Lehnshoheit. Pommern wurde Reichslehen.
Schließlich kam man am 26. August 1529 durch Vermittlung der Herzöge Erich und Heinrich von Braunschweig, die beide mit dem brandenburgischen Kurfürsten in der Ablehnung der religiösen Neuerungen übereinstimmten, zum Abschluß des Vertrags von Grimnitz. Darin erkannte Joachim I. von Brandenburg die Reichsstandschaft Pommerns an (Brandenburg verzichtet auf die Lehnshoheit über Pommern), und die pommerschen Herzöge bestätigten die Erbfolge Brandenburgs im Fall des Aussterbens des Greifenhauses. Barnim IX. erlebte noch die Genugtuung, daß er und sein Bruder Georg auf dem Reichstag von Augsburg am 26. Juli 1530 von Kaiser Karl V. ihr Herzogtum als Reichslehen empfangen konnten. - Doch waren die Brandenburger noch lange bestrebt, ihre Ansprüche auf Pommern geltend zu machen.

[4] Tagebuch des Grafen Wolrad von Waldeck, 296

Verhandlungen das Ablegen einer „demüthigen Abbitte”[1] in Form einer *„Capitulation”*,[2] eines Sühnevertrages, auferlegt;[3] „Das kaiserliche Schreiben vom 9. Mai 1549 stellte für die Begnadigung einige Bedingungen. Die Herzöge mußten 90.000 Gulden zahlen, sie durften kein Bündnis gegen Kaiser und Reich eingehen, sie sollten das Augsburger Interim anerkennen und sich den Entscheidungen des Kammergerichts unterwerfen.”[4] - Zur Geldbuße mußte die Stadt Stralsund 10.000 Gulden beitragen.[5]

Ein großes Problem bei den Verhandlungen am Geharnischten Reichstag waren die eingezogenen geistlichen Güter;[6] im Falle Pommerns v.a. das Kloster Neuenkamp.[7] Dazu kam die Besetzung des Bischofssitzes von Kammin, wo unter Einfluß der Pommernherzöge zunächst der evangelische Bartholomäus Suave unter Billigung des Stifts Bischof geworden ist.[8] Unter den Vorzeichen des Augsburger Geharnischten Reichstages sollte dann Johann Agricola, ein *„Confabricator des Interims”*,[9] Bischof in Kammin werden, und wurde dabei auch vom brandenburgischen Kurfürsten, dessen (evangelischer) Hofprediger er war, - allerdings ohne Erfolg - protegiert.[10] Die Besetzung des Bistums Kammin führte noch zu manchen Spannungen, an denen auch Sastrow beteiligt war. Die Besetzung war ein Nebenschauplatz der Spannungen zwischen den pommer'schen und den brandenburgischen Fürsten, wie Sastrow genau erkennt: *„Der Churfurst zu Brandenburg vnnd die Hertzoge zu Pommern nenneten sich [...] Brudere. Es trug aber menniglich Sorge, das die Bruderschaft zwuschen beiden furstlichen Heusern wenig auf den Ribben hette.”*[11]

---

[1] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, 361

[2] Sastrow [Mohnike] II, 641

[3] Vgl. K. Schröder, Pommern und das Interim, 3-13

[4] Branig, Geschichte Pommerns I, 109
Die Summe von 90.000 Gulden war gewaltig. Hamburg mußte demgegenüber nur 60.000 Gulden Strafe zahlen. Vgl. E. Kleßmann, Hamburg, 100.
Vgl. zur Annahme des Interims auch Sastrow [Mohnike] II, 349. Pommern nahm schließlich eine nach dem Muster des Leipziger Interim überarbeitete Form des Interims an. Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 166

[5] Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, 361

[6] Vgl. zur rechtlichen Stellung des Kirchenguts u.v.a. Rieker, Rechtliche Stellung, 187ff.

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 64

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 64f.
Zu den Besetzungen des Bistums Kammin im 16. Jahrhundert vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 118ff.

[9] Sastrow [Mohnike] II, 569

Sastrow bemerkt, daß es Bestrebungen gab, daß alle drei *„Interimsschmiede Bischoue wurden”* (Sastrow [Mohnike] II, 570)

[10] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 300f.

[11] Sastrow [Mohnike] II, 568
Die Frage nach dem Bistum war bereits damals alt: Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts herrschten im Bistum Kammin ungeordnete Zustände. Bogislaw X. hatte vom Papst das Recht erwirkt, die Propsteien im Domkapitel und in den Kollegiatskirchen zu besetzen. Trotzdem verblieb das Bistum reichsunmittelbar. Die Frage nach der Hoheit des Bistums prägte auch die Durchführung der Reformation. Denn als die Reformation in Pommern immer weitere Kreise zog, wurde sie im Bistum Kammin von Bischof Erasmus von Manteuffel nicht anerkannt. Er und sein Land blieben katholisch und pochten auf die Reichsunmittelbarkeit. Das änderte

Kurbrandenburg war offenbar bestrebt, Pommern ins eigene Herrschaftsgebiet (wieder) einzugliedern; Sastrow vergleicht den Brandenburger wenig schmeichelhaft mit Moritz von Sachsen und seiner Politik.[1] Ein Mittel der politischen Einflußnahme wäre die Besetzung des Bistums Kammin durch die Brandenburger gewesen. Über den Kaiser erreichte Joachim von Brandenburg, *„das der Keyser den Hetzogen* [von Pommern] *woll jr Land vnnd Leute gelassen, aber jnen ernstlich mandierte, das sie jren gesetzten Bischoff Bartholomäum Swauen des Bischofflichen Standes entsetzten“*.[2]

Es ist Sastrow offensichtlich ein Anliegen, die Rechtmäßigkeit der Besetzung Kammins durch die Pommernherzöge zu erweisen; v.a. auf Bartholomäus Suave bezogen, dem Sastrow ein gutes Zeugnis ausstellt.[3] - Den politischen Widerspruch der Pommernherzöge wie auch des Stiftes gegen die Absetzung Suaves und die Einsetzung Agricolas trug u.a. der Delegierte des Stiftes Kammin, Martin Weyher.[4] Sastrow wurde schließlich Sollicitator des Stiftes beim Kammergericht zu Speyer.[5] Der pommer'sche Gegenvorschlag propagierte Matthäus Normann als Nachfolger Suaves, dessen Verbleiben offenbar politisch nicht durchsetzbar war.[6] Doch Normann wurde ebenfalls von der kaiserlichen Seite nicht akzeptiert. Es fiel schließlich die Wahl auf Martin Weyher; Weyhers Bestellung zum Bischof von Kammin fiel auf Konsens zwischen den Pommernfürsten, dem Kaiser wie auch der päpstlichen Legation; auch das Kamminer Stift stimmte zu.[7] Die Wahl erstaunt insofern, als Weyher zunächst evangelisch war, die Zustimmung zu seiner Wahl durch Rom aber offenbar durch seine Absicht, sich dem Papst zu unterwerfen, erkauft hatte.[8] Überdies hatte er gute Beziehungen zum Bischof von Arras, *„intimo Consiliario Imperatoris, gar familiaris, dan sie mitt einnander in Italia Bononiae studiert, derowegen liberum accessum zu jme hette, sich mit jme dieser Sachen viell unterredet“*.[9] Kurz nach seiner Bestellung huldigte Martin Weyher *„dem Bapst vnnd erlangt darauf Bullam Pontificis in optima forma“*.[10]

In dieser Lage blieb das rechtliche Verhältnis zwischen dem Bistum Kammin und den Pommernherzögen weiterhin unklar, was sich in protokollarischen Fragen, wie sie Sastrow

sich erst, als Erasmus im Januar 1544 starb und der Kanzler Barnims IX. Bartholomäus Swawe zum Bischof ernannt wurde. Er schloß am 12. Oktober 1545 mit den Herzögen den Vertrag von Köslin, in dem er auf die Reichsunmittelbarkeit verzichtete. Den alten Streit zwischen den Herzögen von Pommern und den Bischöfen von Kammin, der stets um die staatsrechtliche Stellung des Bistums ging, konnten die pommer'schen Fürsten schließlich für sich entscheiden. Nach dem Tode des letzten vom Papst bestätigten Bischofs drängten die Fürsten das Domkapitel, Herzog Philipps I. ältesten Sohn, Johann Friedrich, zum evangelischen Bischof zu wählen. Der 14jährige Herzog übernahm 1556 das Amt bis 1574.

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 568f.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 569

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 570ff.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 572

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 575

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 574

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 641

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 672ff.

[9] Sastrow [Mohnike] II, 673

[10] Sastrow [Mohnike] II, 675


Der Dom zu Kammin - in der Reformation wurden die geistlichen Güter säkularisert, was zu rechtlichen Spannungen führte.

berichtet, ausdrückte.[1] Sahen die Pommernherzöge weiterhin das Bistum unter ihrer Herrschaft stehend an, betrachtete sich der Bischof als selbständig und als gleichberechtigt den Pommernherzögen. Interessanterweise enden damit die Nachrichten Sastrows über die Vorgänge im Bistum Kammin. Wie die Sache weitergegangen ist, *„hab jch nicht erfahren, bin auch nicht sonderlich darumb bekummert gewesen [...]. Es sicht mich aber nunmehr woll dafur an, der Stifft werde woll hinferner vnder den Pommerischen Fursten bleiben“.*[2] Sastrows Autobiographie weiß nichts über den Tod Weyhers 1556 und durch die de facto Säkularisation des Bistums durch die pommer'schen Herrscher.

Schwierigkeiten gab es für Pommern auch mit der Stadt Stolp, die - wie auch laufend Stralsund - ihre Privilegien gegen die Pommernherzöge verteidigen wollten und dafür die politische Schwäche der Pommernherzöge nach dem Geharnischten Reichstag ausnutzen wollten. Wortführer Stolps war Simon Wolder, den Sastrow erwartungsgemäß negativ beurteilt.[3] Während sich Wolder um Bestätigung der Privilegien bei Karl V. bemühte, konnten die Pommernherzöge den Stolper Widerstand militärisch niederwerfen.[4] Sastrow, der als pommer'scher Sollicitator am Kammergericht auch in Sachen Stolp zu wirken hatte, mußte sich in dieser Angelegenheit den Vorwurf gefallen lassen, *„das ich* [scl. Sastrow] *die Sachen vorwahrlosete“*;[5] - vielleicht sympathisierte der Städter Sastrow doch insgeheim mit den Interessen Stolps? Der Vorwurf konnte selbst durch den Stettin'schen Kanzler Johann Falck nicht entkräftet werden und verstummte auch nicht, was schließlich dazu führte, daß Sastrow seine Stelle als pommer'scher Geschäftsträger in Speyer zurücklegte. Knapp vor seinem Ausscheiden aus dem Dienst gelang ihm noch seine Rehabilitation, auf die er wohl großen Wert gelegt hat und er dieser deshalb in seiner Autobiographie ausführlich beschreibt.[6]

Auf zwei Landtagen zu Stettin wurden die Konsequenzen für Pommern abgeglichen. Am ersten Reichstag - im Jahre 1548 - wurden das Interim und die Kapitulation offiziell vorgelegt und die Durchführung der auferlegten Maßnahmen geregelt. Bischof Suave mußte das Bistum Kammin offiziell aufgeben.[7] Die Religionsangelegenheit, die Annahme des Interims, wurde auf

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 678

[2] Sastrow [Mohnike] II, 678f.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 616

[4] Vgl. dazu: Sastrow [Mohnike] II, 615ff.

[5] Sastrow [Mohnike] II, 632

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 651ff.

[7] Zu den innerpommer'schen Verhandlungen in Sachen der Religion vgl. u.a. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 166

den zweiten Landtag verschoben, der 1549 ebenfalls in Stettin zusammentrat. Der Stralsunder Superintendent Johann Freder wandte sich auf diesem Landtag entschieden gegen die Annahme des Interims, obwohl dessen Annahme eine Bedingung der Kapitulation war. Die Prediger weigerten sich, das Interim anzunehmen; einer der Wortführer der Interimsgegner war auch Johann Berckmann, von dem die bekannte Chronik stammt.[1] - Interessanterweise war der Stralsunder Rat, der sonst die Geistlichen gegen den Landesherrn einzusetzen bestrebt war, diesmal anderer Meinung und war für die Annahme des Interims, weil Pommern den Widerstand gegen den Kaiser auf Dauern sowieso nicht aufrecht erhalten werde können. Damit votierte Stralsund anders als z.B. Stettin oder Stargard, das für die offene Ablehnung des Interims eintraten. Der Stralsunder Rat fügte sich also dem kaiserlichen und herzoglichen Gebot gehorsam,[2] auch wenn er offenbar den Predigern entgegenkommen wollte; er *„liessen* [sic!] *alle jn Ministerio jrer Statt am kauffseligen Montage vor sich aufs Newe Marck fordern, vnnd legten jnen ernstlich auf, das Worth Interim auf dem Predigstule nicht zunennen; viel weniger darauf zu schelden, bey Verlust jres Ampts, aber die Leren darjn zu taxiern vnnd den Inhalt desselben aus Gotts Wort zu widerlegen, solt jnen vnuorbotten, sondern frey bleiben"*.[3]

Doch dieser Vorschlag war für die große Mehrheit der Stralsunder Geistlichen nicht annehmbar. Sie schrieben darauf eine Eingabe, in der sich - mit einer Ausnahme - die Prediger feststellten, *„das sie sich jhre Freiheit nicht wolten nemmen lassen [...]; Vngeachtet des Erb. Rats [...] Erclerunge, das den Predigern mit nichten vorbotten sein solte, den Inhalt des Buchs, so man Interim nennete (wollicher Name one das gemeinem Manne vnbekant) aus Gotts Worte zu widerlegen"*.[4] Sastrow nennt als Köpfe dieser Bewegung neben Superintendenten Feder Alexander Grote (resp. Grosse) und auch Johann Berckmann. In weiterer Folge „wurde der Superintendent Feder, der nach Ketelhots im Jahre 1546 erfolgten Tode an die Spitze der Geistlichkeit berufen war, nebst seinem Collegen Alexius Grote im Jahre 1549 des Amtes entsetzt, weil sie sich weigerte, dem Verbot nachzukommen, gegen das Interim zu predigen oder zu schreiben".[5] Interessanterweise wird für diese Phase pommer'scher Geschichte weder von Otto Fock, noch von Hans Branig die Autobiographie Sastrows herangezogen. Im Gegensatz zu Stralsund vollzog der pommer'sche Generalsuperintendent Jakob Runge in Greifswald eine Annäherung an die katholische Lehre.[6] Sastrow polemisiert deshalb massiv gegen ihn und nennt ihn gar *„Balthicus Pontifex"*.[7] Während dessen Amtsführung waren die Streitigkeiten über die geistlichen Verhältnisse der Stadt Stralsund besonders lebhaft.

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 642f.

[2] Vgl. Bahlow, Knipstro, 40; Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, 362
Indirekt findet sich diese ambivalente Stellung auch bei Sastrows eigener Positionierung, auch wenn dieser damals noch nicht offiziell mit Stralsund in Beziehung stand.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 643

[4] Sastrow [Mohnike] II, 644f.

[5] Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, 362

[6] Vgl. u.v.a. Harms, Runge, 19f. u.ö. Runge war ein Schüler und Vertrauter Philipp Melanchthons und folgte diesem in seiner Vermittlungstheologie. Harms betont jedoch, daß Runge sich niemals vom lutherischen Ansatz entfernt hat.

[7] Sastrow [Mohnike] II, 279 u.ö.

Der Sühnevertrages wurde allerdings wegen der Abwesenheit des Kaisers vom Reich und dem Sieg in der Schlacht von Drakenburg im Mai 1547 gegen die kaiserlichen Truppen - auch wenn dieser nicht von reichsweiter Bedeutung war - nicht konsequent eingehalten.[1] Außerdem wurden immer mehr Stimmen gegen das Interim laut.[2] Eine Geschichte Pommerns stellt fest: „Das Interim wurde [...] in Norddeutschland wenig beachtet, und auch in Pommern fand es keine Berücksichtigung.”[3] Die Turbulenzen im Reich um die Annahme des Interims führten insgesamt zu keinem klaren Ergebnis. Erst im Passauer Vertrag des Jahres 1552 und dann endgültig mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 wurde eine klare Linie gefunden. „Pommern stand bei diesen Ereignissen abseits. Die pommerschen Herzöge fürchteten den katholischen Kaiser nicht so sehr wie die Begehrlichkeit des benachbarten Brandenburg, selbst wenn im Augenblick keine unmittelbare Gefahr von dieser Seite drohte.”[4] Immerhin prägte die zusammenfassende Formel des Augsburger Religionsfriedens „Cuius regio, eius religio” ein Pommer, nämlich der Greifswalder Juristen Joachim Stephani im Jahre 1576.[5]

Auf dem Geharnischten Reichstag war zum wiederholten Male das Problem der säkularisierten geistlichen Besitztümer aufgetreten. Pommern hatte aber Interesse am Bistum Kammin. Die allgemeine Entwicklung kam diesen Interessen zugute. „Hatte der 1550 gewählte Martin Weyher noch danach gestrebt, auf Grund des Augsburger Interims die Reichsunmittelbarkeit seines Bistums zu erlangen, so konnte nun nach seinem Tode 1556 der Sohn Herzog Philipps I., Johann Friedrich, als Bischof eingesetzt werden. Das bedeutete soviel wie die Säkularisation des Bistums. Es wurde evangelisch und Bischof und Prälaten waren zum Gehorsam gegen den Landesherrn verpflichtet.”[6]

Die Zeit nach dem Geharnischten Reichstag[7]

Sastrow hat einen klaren Blick für die politischen Realitäten, wenn er den Geharnischten Reichstag als Höhepunkt der kaiserlichen Macht beurteilt; daß *„[...] Seiner Key. Mt. Keyserliche Hocheit bis auf diesen Reichstag inclusive gewachssen, zugenommen vnnd auf die oberste Staffell gestigen ist. Aber noch jn werendem Reichstag, als er jn Allem seinen Willen geschafft”*[8] zeichneten sich die kommenden Schwierigkeiten ab. Die harte Exekution des Interims bewirkte den harten Widerstand der deutschen Fürsten. „Überhaupt entwickelte

---

[1] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, [67]-Anm.3)

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 646

[3] Branig, Geschichte Pommerns I, 109
Eine interessante Konsenspolitik in der Interimsfrage verfolgte der alternde Johannes Bugenhagen († 1558): „Das letzte Lebensjahrzehnt [Bugenhagens] war umdüstert [...] von Krieg, Pest und dem Verlust des Vertrauens alter Freunde, auch des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich und Herzog Albrechts von Preußen, die nicht verstanden, daß er die dem Kaiser entgegenkommende Interimspolitik des [...] Kurfürsten Moritz (‚Leipziger Interim') gerechtfertigt hatte.” (Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 91)

[4] Branig, Geschichte Pommerns I, 109

[5] Vgl. Branig, Geschichte Pommerns I, 110; Biewer, Kleine Geschichte Pommerns, 11f.

[6] Branig, Geschichte Pommerns I, 110; vgl. Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 88

[7] Vgl. zusammenfassend Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 431ff.

[8] Sastrow [Mohnike] II, 647

die Regierungsweise, wie sie der Kaiser nunmehr ausübte, den Charakter einer gehässigen Gewaltsamkeit.”[1] Kurz spricht Sastrow die politische Fortsetzung des Augsburger Geharnischten Reichstages an: die Fürstenerhebung 1552 unter Moritz von Sachsen und den politischen Fall des Kaisers. Für Sastrow erweist sich in dieser geschichtlichen Wendung, die das Weiterbestehen des Protestantismus in Deutschland sicherstellte, das Handeln Gottes.[2]

„Ganz und gar nicht weise [...] war die Behandlung der beiden gefangengesetzten Reichsfürsten. Das reichsständische Selbstbewußtsein wurde dadurch erheblich getroffen, mit der sicherlich nicht beabsichtigten Folge wachsender Solidarität der Reichsstände untereinander, unabhängig von ihrer Glaubensüberzeugung.”[3] Die Empörung findet sich auch bei Sastrow: Ein ganzes Buch - das VIII. des Zweiten Teiles - widmet Sastrow dem Umgang des Kaisers mit Philipp von Hessen. Er berichtet lang über die Bemühungen um eine Begnadigung, über die Unterhandlungen zwischen den Fürsten und um die Bemühungen der hessischen Fürstenfamilie. In den verschiedenen Schreiben werden die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Fürstenhäusern immer wieder sehr betont. Die Libertät der Stände wie auch der Fürsten und deren Standesdenken hatten bei ihnen - nach der Machtdemonstration des Kaisers am Geharnischten Reichstag und den bei der Durchsetzung des Interims - offenbar einen höheren Stellenwert als die Fronten des Schmalkaldischen Krieges. Besonders streicht Sastrow heraus, daß sich in weiterer Folge - v.a. nach der Ankunft Philipps von Spanien - Moritz von Sachsen für Philipp von Hessens Rehabilitation einsetzte.[4] Sastrow selbst findet kritische Worte in der Beurteilung der Politik des Landgrafen, die zu Unfrieden geführt hätte. Letztendlich macht der Delegierte Pommerns Sastrow auch den Landgrafen für die schwierige Lage Pommerns nach dem Augsburger Reichstag verantwortlich.[5]

Immer wieder wird in den Schreiben der verschiedenen Seiten auch betont, daß Philipp die Bedingungen seiner Kapitulation so weit als möglich erfüllt habe.[6] Der Kaiser trug dem Landgrafen noch immer sein selbstbewußtes Auftreten - seine *„grosse Vnbescheidenheit”* -[7] während des Schmalkaldischen Krieges wie auch während seiner Gefangenschaft nach.[8] Hand in Hand damit betonte Karl immer wieder die Rechtmäßigkeit des Gefängnisses.[9] Damit entschärfte sich die Situation aber keineswegs. Ganz im Gegenteil: Im Laufe der Verhandlungen verschärfte der Kaiser die Haftbedingungen für Philipp wegen dessen Unterhandlungen mit den anderen Reichsfürsten bzw. wegen dessen Kontaktaufnahmen mit

[1] Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 154

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 378ff.

[3] Schorn-Schütte, Karl V., 67

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 628, 631 u.ö.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 640

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 532, 566 u.ö.

[7] Karl V. an Johann von Lier für die Unterhandlungen mit Philipp, zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 557

[8] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] II, 548f.

[9] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] II, 550f.

seiner Familie.[1] Philipp sprach wegen seiner herabwürdigenden Behandlung auch bei Karl vor;[2] jedoch ohne Erfolg.

Bereits 1548 - und nicht erst 1551, wie Sastrow Sleidan korrigiert -[3] überantwortete Karl V. auch die Grafschaft Katzenellenbogen von Philipp an Wilhelm von Nassau.[4] - Ansonst verweist Sastrow für die weiteren Geschehnisse zwischen Kaiser Karl und Philipp von Hessen auf Sleidan und Beuther.[5] Heinrich Lutz hat in seinem fundamentalen Werk über die Entwicklung Europas im Niedergang der Hegemonie Karls V. überzeugend gezeigt, wie eng Triumph und Zusammenbruch der kaiserlichen Politik beisammen liegen.[6] Die Geschichte brachte in den Jahren nach dem Interim die harte Wendung gegen die kaiserliche Politik - Sastrow bleibt darüber weitgehend stumm: Selbst der mit Karl verbündete Moritz von Sachsen wandte sich gegen diesen. Er knüpfte enge Verbindungen zu solchen Territorialherren, die eine zentralisierte und erbliche Monarchie ablehnten. Auf Schloß Friedewald kam es 1551 zu einem Treffen, an dem neben Moritz von Sachsen der Sohn des Philipps von Hessen, Landgraf Wilhelm IV., Markgraf Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Kulmbach und ein Beauftragter der französischen Krone teilnahmen. Das geheime Bündnis hatte das Ziel, „die alte libertät und freiheit unseres gelibten vaterlands der Teutschen Nation” zu erhalten.[7]

Die Politik des Kaisers bei der Umsetzung des Interims und im Umgang mit dem Landgrafen blieb nicht ohne Folgen in Deutschland, die Sastrow nur äußerst umrißartig anspricht: die Fürstenerhebung 1551/52 unter Moritz von Sachsen und den politischen Fall des Kaisers;[8] damit zerfiel die Universalmonarchie Karls in „Teilsysteme” (A. Kohler)[9]. Diese Lücke bei Sastrow erstaunt; „Es führte doch eine gerade Linie von den Vorgängen um die Gefangenschaft des Landgrafen bis zum Aufstand des Kurfürsten Moritz von 1551, und schon in den Sommer- und Herbstmonaten des Jahres 1547 bewirkte die hochmütige Geringschätzung, die der Kaiser und mehr noch seine spanische Umgebung den deutschen Fürsten widerfahren ließen, neben manchem verstörten Sichducken doch auch [...] ein Neuerwachen zäher Kräfte des Widerstandes.”[10] V.a. das Ausbleiben von Nachrichten über das

---

[1] Vgl. Die Antwort des Landgrafen an Johann von Lier, in: Sastrow [Mohnike] II, 558f.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 563ff.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 562f.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 561ff. Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 138

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 565ff.

[6] Vgl. Lutz, Christianitas afflicta

[7] Zit. nach: Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 72

[8] Zu den Jahren nach dem Geharnischten Reichstag vgl. die Übersichten in Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 303f.; Winter, Zeitalter der Reformation, 79ff. (§§13-15) und: Brandi, Deutsche Reformation, 317ff.; Lutz, Reformation und Gegenreformation, 56ff.; Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 459ff.; Handy/Schmöger, Fürsten, Stände, Reformatoren, 71f.; Walter, Geschichte des Christentums III, 319ff.; Hase, Kirchengeschichte III/1, 186ff.; Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 85ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 168ff.; Schorn-Schütte, Karl V., 75ff.; Kohler, Das Reich im Kampf um die Hegemonie, 22ff. u. 77ff.;

[9] Kohler, Vom habsburgischen Gesamtsystem Karls V. zu den Teilsystemen Philipps II. und Maximilians II.

[10] Rabe, Reichsbund und Interim, 149

wichtige Jahr 1555 mit dem Augsburger Religionsfrieden bei Sastrow läßt erstaunen. Das könnte aber damit zu tun haben, daß das Interim in Stralsund schon kein Thema mehr war und die Bestimmungen des Augsburger Reichstages des Jahres 1555 in den evangelischen Fürstentümern und Städten gewissermaßen vorweggenommen waren. - Das Augsburger Interim wurde am Augsburger Reichstag 1555 förmlich außer Kraft gesetzt; und es ist nur konsequent, daß sich Karl daraufhin endgültig aus der Politik zurückzog; „von nun an konnte der Kaiser nicht mehr als Vogt der Kirche (advocatus ecclesiae) und als zweites Haupt der Christenheit neben dem Papst gelten."[1] Für Sastrow erweist sich jedenfalls in dieser geschichtlichen Wendung, die das Weiterbestehen des Protestantismus in Deutschland sicherstellte, das Handeln Gottes.[2]

[1] Moeller, Reformation, 85
Vgl. Kohler, Karl V., 341ff; Mehlhausen in d. Einf. zur Ausg. d. Augsburger Interims, 9-23, 10f. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 344 spricht im Zusammenhang mit dem Augsburger Religionsfrieden von einem „Gegenstoß".

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 378ff.

V.

Religiös-kirchliches Selbstverständnis im Rahmen der zeitgenössischen Geistesgeschichte

Sastrows Autobiographie als sozialhistorische Quelle

29 נֹתֵן לַיָּעֵף כֹּחַ וּלְאֵין אוֹנִים עָצְמָה יַרְבֶּה׃
31 וְקוֹיֵ יְהוָה יַחֲלִיפוּ כֹחַ יַעֲלוּ אֵבֶר כַּנְּשָׁרִים
יָרוּצוּ וְלֹא יִיגָעוּ יֵלְכוּ וְלֹא יִיעָפוּ׃
(Jes. 40, 29.31)[1]

„*Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo, aut speculando*" (M. Luther)[2]

„Die Auffassungen und Sichtweisen eines [...] Bartholomäus Sastrow sind sehr charakteristisch für protestantische Identitäten: Ihr zielgerichteter Lebensweg basiert auf der Gnade Gottes, ihrem Gottvertrauen und der Vorherbestimmung ihrer Biographie unter Marginalisierung der Willensfreiheit."[3] Im Hinblick darauf handelt es sich um eine typische Biographie eines sozialen Aufsteigers, die Antworten auf die Fragen der Identität gibt. Darüber hinaus bietet die Autobiographie Sastrows gute Einblicke in die Frömmigkeit im Zeitalter der Konfessionalisierung.

„Sastrows Stellungnahmen sind meist spontan und emotional bedingt, jedenfalls ohne distanzierte, weitere Horizonte erschließende Kritik. [...] Wohl zeigt sich neben Sastrows Fähigkeit zur Logik und seinem juristischen Sachverstand ein lebhaftes Engagement an politischen und religiös-kirchlichen Ereignissen der Epoche. Doch bei aller vielseitigen Interessiertheit und streitbaren Gläubigkeit ist von der Ideenwelt und den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit wenig in sein Werk eingegangen."[4] - So charakterisiert Ursula Brosthaus resümierend den Zugang Sastrows. Doch Sastrow nimmt - vielleicht würde man aus heutiger Sicht eine höhere Reflexionsstufe erwarten - die gesellschaftlichen, politischen wie

[1] Luther übersetzte (i. d. Ausg. v. 1545) das Prophetenwort folgendermaßen:
29 Er gibt dem Müden krafft / vnd stercke gnug dem Vnuermügenden. 31 Aber die auff den HERRN harren / kriegen newe krafft / das sie auffaren mit flügeln wie Adeler / das sie lauffen vnd nicht matt werden / das sie wandeln vnd nicht müde werden.

[2] WA V, 163

[3] Kohler, Jögli, nun buck dich, 66

[4] Brosthaus, Bürgertum im 16. Jahrhundert, 106f.

religiösen Diskussionen seiner Zeit auf und spricht sie vielerorts in seiner Autobiographie an. Das betrifft im religiösen Bereich Fragen, wie sie im Zuge des reformatorischen Aufbruches weite Teile der deutschen Bevölkerung beschäftigte, die Auswirkungen der Reformation im politischen Bereich und die Fragen rund um eine gesellschaftliche, kirchliche und politische Neuordnung wie auch die wichtige Frage der Konfessionalisierung. Sastrow reflektiert diese Fragestellungen in seiner Autobiographie nur zu einem geringen Teil, systematisch aber durchziehen sie das gesamte Werk. Es wird deshalb eine Aufgabe sein, die Positionen Sastrows sowie seiner Zeitgenossen aus seiner Autobiographie herauszuarbeiten und in Beziehung zur herrschenden religiösen Diskussion zu setzen. Hier ist Luther die bedeutendste Gestalt, seine Gedanken sind epochenprägend; er wird deshalb in vielen Belangen als Vergleichspunkt in der Betrachtung der Sastrow'schen Position herangezogen. - In Bezug auf die Konfessionalität fällt auf, daß bei Sastrow bei „evangelisch" nur von einer lutherischen Identität gesprochen werden kann; reformiertes Selbstverständnis findet sich nirgendwo.

V.1. Reformatorisches Gedankengut im öffentlichen Bereich

Ausgangspunkte der Reformation

In Goethes Faust (II. Teil) spricht der Heermeister zum Kaiser: „Der Bürger hinter seinen Mauern / Der Ritter auf dem Felsennest / Verschwuren sich, uns auszudauern / Und halten ihre Kräfte fest./ Der Mietsoldat wird ungeduldig / Mit Ungestüm verlangt er seinen Lohn / Und wären wir ihm nichts mehr schuldig / Er liefe ganz und gar davon / [...] / Das Reich, das sie beschützen sollten / Es liegt geplündert und verheert./ Man läßt ihr Toben wütend hausen / Schon ist die halbe Welt vertan;/ Es sind noch Könige da draußen / Doch keiner denkt, es ging' ihn irgend an."[1] Und an anderer Stelle erläutert Mephistopheles die Situation folgendermaßen: „Indes das Reich zerfiel in Anarchie / Wo groß und klein sich kurz und quer befehdeten ./ Und Brüder sich vertrieben, töteten / Burg gegen Burg, Stadt gegen Stadt / Zunft gegen Adel Fehde hat / Der Bischof mit dem Kapitel und Gemeinde;/ Was sich nur ansah, waren Feinde./ In Kirchen Mord und Totschlag, vor den Toren / Ist jeder Kauf- und Wandersmann verloren."[2] Ausschlaggebender Ausgangspunkt der deutschen Reformation war sicherlich die allgemein vertretene Kritik am Papsttum und dessen Politik. Es ist jedoch auch notwendig, als einen bestimmenden Faktor die Zustände im Reich mitzubedenken. Theologisch wurde die Neuentdeckung des paulinischen Schrifttums von entscheidender Bedeutung; indirekt berichtet auch Sastrow davon.[3] Zahlreiche reformatorische Entdeckungen entstanden aus einer Annäherung an das Corpus Paulinum.[4]

Neben einer theologisch-wissenschaftlichen und religiösen Kritik wurde die politisch-profane Kritik von großer Bedeutung: Ganz massiv wurde die Politik des Kirchenstaates kritisiert. Zum Ausdruck kamen diese Kritikpunkte z.B. in den Gravamina Nationis Germanicae, die ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bestimmend für die Kritik an der Politik des Papsttums durch die Deutschen Reichstage wurden. „Desgleichen wurde die Nacion durch die Annata der Erzbischof, Bischof und ander nit klein beschwert, wann sie als Untertanen der Geistlichen ihr Hilf und Steur darzu geben und tun mußten. [...] Zudem, daß dieselben Annata je länger, je meher ergroßert auch nit allein auf Erzbischtumben und Bischtumben, sondern geistliche Lehen [...] gesetzt wurden."[5] In ähnliche Breschen, aber

---

[1] [Johann Wolfgang von] Goethe, Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust, hgg. u. komm. v. E. Trunz, München 1984, Faust II, 152, V.4815ff. (1. Akt, kaiserliche Pfalz)

[2] [Johann Wolfgang von] Goethe, Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust, hgg. u. komm. v. E. Trunz, München 1984, Faust II, 310, V. 10261ff. (4. Akt, Hochgebirge). Man vgl. auch z.B. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, hier v.a. das I. Buch

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 211, wo er altgläubigen Theologen Aussagen über die Bedeutung des Apostels Paulus in den Mund legt.

[4] Z.B. im wichtigen Bereich der Anthropologie; vgl. Althaus, Paulus und Luther

[5] Aus dem Bericht des Abgesandten des Rates von Frankfurt am Main zu den Verhandlungen des Augsburger Reichstages von Juli bis September 1518, Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 169ff.; Zit.: ebd., 170f.

natürlich anders gelagert, schlug die Kritik der anderen Stände, die z.B. unter der Wirtschaftspolitik des Papstes ähnlich zu leiden hatten.[1]

Luthers Werk ist durchdrungen von der Problematik des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Kirche; nicht, weil dieses Thema für Luther theologisch so interessant gewesen wäre, sondern weil die Zeit, in der er - und auch Sastrow - lebte, von dieser Spannung durchdrungen war. Luthers „Lösung" des Problems lief auf eine Auflösung der Verbindung der geistlichen und weltlichen Machtmittel hinaus.[2] Bahnbrechend dafür war Luthers Adelsschrift aus dem Jahre 1520, in der Luther aufzeigte, wodurch die Papstkirche ihre politische Macht und Gewalt sicherte. Luthers Lösung - und damit traf er sich mit der Meinung vieler - war ein Allgemeines Konzil, das aber in Form des Trienter Konzils viel zu spät durch Rom realisiert wurde, um den Forderungen der Deutschen zu genügen. „Nu sich, wie Christlich das gesetzt und gesagt sey, weltlich ubirkeit sey nit uber die geystlickeit, sol sie auch nit straffenn. Das ist eben szovil gesagt, die handt sol nichts datzu thun, ob das aug grosz nodt leydet. Ists nit unnaturlich, schweyg unchristlich, das ein glid dem andern nit helffen, seinem vorterben nit weren sol? [...] Drumb sag ich, die weil weltlich gewalt von got geordnet ist, die boszen zustraffen und die frumen zuschutzen, szo sol man yhr ampt lassen frey gehn unvorhyndert durch den gantzen corper der Christenheit, niemants angesehen [...]."[3] „Darumb, wa es die not foddert und der bapst ergerlich der Christenheit ist, sol dartzu thun wer am ersten kan, als ein trew glid des gantzen corpers, das ein recht frey Concilium werde, wilch niemandt so wol vormag als das weltlich schwert, sonderlich die weyl sie nu auch mitchristen sein, mitpriester, mitgeystlich, mitmechtig in allen dingen, und sol yhre ampt und werck, das sie von got haben ubir yederman, lassen frey gehen, wo es not und nutz ist zugehen."[4]

Im zweiten, ausführlicheren Teil der Adelsschrift nennt Luther zahlreiche Reformforderungen, die aber auch schon größtenteils vor ihm erhoben wurden, und die die Aufgabe eben von Konzilen wären, „wo sie [scl. die Konzilien] aber das nit thun, das der hauff und das weltlich schwert dartzu thue, unangesehen yhr bannen odder donnern".[5] Damit, daß

Vgl. auch Hatzfeld, Art. „Gravamina". Die Gravamina richteten sich auch dezidiert gegen den Mißbrauch des Geldes; vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 47f.

[1] Eine übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen nicht theologisch begründeten Kritikpunkte bringt Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei, 57ff.; eine recht eindrückliche Schilderung gibt Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 137f., die auch den Zusammenhang zwischen profaner und geistlicher Kritik veranschaulicht.

[2] Wichtig erscheint es, festzuhalten, daß unsere modernen Begriffe von „Staat" und „Kirche", die im weiteren wohl oder übel verwendet werden, nicht ohne Weiteres auf die Zeit übertragen werden können und dürfen. Luther steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Mittelalters, daß die „Christenheit" eben ein einheitlicher Körper ist, zu dessen Beherrschung die weltliche und die geistliche Gewalt von Gott gestiftet sind. Es geht in Luthers Lehren aber um die verschiedenen Qualitäten der einzelnen Mechanismen. Doch ebenso wie das Mittelalter faßt Luther die Obrigkeit als Schutz- und Strafgewalt zur Besserung des ihr anvertrauten Teiles der Christenheit auf. Vgl. E. Kaufmann, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 55f., dem man aber m.E. - denkt man bspw. an Luthers Bemühen um eine Schulreform - nicht mehr folgen kann, wenn ebd. weitergeführt wird, daß Luther „von positiven staatlichen Kulturaufgaben noch nichts weiß".

[3] WA VI, 409, 11-15; 16-19

[4] WA VI, 413, 27-33
Diese Gedanken werden noch scharfer in Luthers Schrift „Daß eine christliche Versammlung ..." (WA XI, 408-416), die es noch zu besprechen gilt, formuliert, aber auch akzentuiert.

[5] WA VI, 415, 10f.; einige weitere recht interessante Beispiele gibt Luther WA VI, 415ff.

Luther aber die Obrigkeit in die Verantwortung zur Reformation ruft, wendet er sich indirekt aber auch gegen jede ungeordnete, nicht legitimierte Reformbestrebung „von unten". Aus diesen Grundsätzen entwickelt Luther seine „politische Theologie" (M. Brecht)[1]. In seinem theologisch-ethischen Ansatz zeichnet sich der Weg hin zum einem landesherrlichen Kirchenregiment von Anfang an bereits deutlich ab; vom städtischen Patriziat wurde diese Aufgabe nach Anfangsunsicherheiten sehr bewußt wahrgenommen. Dieses Selbstverständnis findet sich auch bei Sastrow.

Sastrows Beurteilung der Reformation: Zwischen geordnetem Ablauf und Aufruhr

In eine turbulente Zeit der Familie Sastrow fielen die Aufstände des *„Herrn Omnes"*, die u.a. Sastrows Vater und Bürgermeister Nikolaus Smiterlow zu freiwilligem *„Hausarrest"* zwangen. Bartholomäus wendet sich deshalb in seiner Autobiographie vehement und sehr abwertend gegen den *„Herrn Omnes"*, wie er überhaupt jede Art von Aufstand und Aufruhr deutlich ablehnt. - Seine Stellung deckt sich damit - wenngleich aus einer ganz anderen Interessenlage - recht genau mit der Luthers. Auch das Wort „Reformation" hat mit „Ordnung" zu tun, eben mit „Neu-Ordnung", mit einem wieder „In-Ordnung-Bringen" der in Verfall geratenen Zustände. Die Neu-Ordnung, die sich wesensgemäß im Widerspruch zu jeder Form des Aufruhres befindet, steht im Mittelpunkt des Interesses Sastrows. Diese Umwälzungen sind in einem großen Zusammenhang zu sehen: In der Zeit des Spätmittelalters bzw. der Frühen Neuzeit erfolgte „ein Übergang vom umfassend religionsdurchdrungenen zu einem diesseitig-verweltlichten Universum. In dieser Entwicklung erfuhren sowohl die Religion selbst als auch die Gesellschaften und die einzelnen Menschen eine nachhaltige Umgestaltung."[2] Ein Hauptkritikpunkt Sastrows ist es, daß die Kreise, die die Reformation in Stralsund auf ihre Fahnen geschrieben hatten, sich damit eine Aufgabe der Obrigkeit angemaßt hatten, und damit die öffentliche - und gesellschaftliche - Ordnung gefährdeten. Sastrow macht überdies Schwarmgeister nicht nur wesentlich für den Bildersturm verantwortlich, sondern bezeugt von ihnen auch, *„das man die Fursten mit Lumpen werffen vnnd auß dem Land jagen"* wollte.[3] Das widersprach eindeutig auch lutherischer Auffassung ...

Sastrow bezieht hier eine ähnliche Stellung zu den Unruhen wie der Stralsunder Reformator Karsten Ketelhut;[4] und Sastrow nimmt damit eine ähnliche Position wie Luther bei den Bilderstürmen oder v.a. im Bauernkrieg ein. Nachdem die Bauern in den „Zwölf Artikeln" sich auf das Evangelium berufen und später Luther wie andere Reformatoren als Richter angerufen hatten, nahm dieser zunächst in seiner „Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben" Stellung. Er bezweifelt, daß ein so großer Haufe „allesamt rechte Christen" wären, und mahnt die Bauern nachdrücklich, Gottes Namen nicht zu mißbrauchen. Der Christ solle Unrecht leiden, nicht aber sich gegen die Obrigkeit empören. Ähnlich wie beim Bauernkrieg, wo die Gedanken Thomas Müntzers - später auch von den Protestanten als häretisch abgelehnt - einen deutlichen Einfluß hatten, fanden auch in der jungen evangelischen

---

[1] Brecht, Luther I, 283

[2] List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 16

[3] Sastrow [Mohnike] I, 43

[4] Vgl. Uckeley, Werdegang, 69ff.

Kirche Stralsunds bis Ende des 16. Jahrhunderts immer wieder religiöse Splittergruppen Anhänger. - Etwas später schrieb Luther unter dem Eindruck, daß der Bauernkrieg mit Müntzer, seinem ärgsten Widersacher, gleichzusetzen sei, seine härteste Flugschrift: „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern". In den Bauern sah er jetzt den Teufel wirksam, ihre Niederwerfung sei Gottesdienst. „Drum soll hier zuschmeißen, würgen und stechen, heimlich oder öffentlich, wer da kann."[1]

Luther hat nur als Seelsorger und Lehrer, nicht als Politiker gesprochen. Er hat dennoch durch seine Stellungnahme nicht nur der Bauernbewegung die religiöse und moralische Grundlage entzogen, sondern zugleich die Stellung der Fürsten gestärkt, ihr Vorgehen und damit ihr Machtstreben religiös fundiert. Denn die Fürsten waren die Sieger im Bauernkrieg Das Streben nach bäuerlicher Autonomie war gescheitert. Auch gegen den Adel, dessen Schlösser zerstört waren, wie gegen den Kaiser, der nicht einzugreifen vermocht hatte, hatten sich die Fürsten behauptet. Anders als die Bauernerhebung war die revolutionär eingeleitete Reformation in Stralsund erfolgreich und von Dauer; nicht zuletzt ist Sastrow als Protestant selber Kind dieser Bewegung. Ab dem Niederwerfen des Bauernkrieges bzw. der Übernahme der Reformation in die Belange der Stadtobrigkeit z.B. Stralsunds entwickelte sich die Reformation, unmittelbar von Luther beeinflußt, von dem freien Gemeindechristentum der Frühzeit, dessen Ausdruck die Forderung nach freier Pfarrwahl war, zur Landeskirche hin, die ihre Lehre in Abgrenzung gegen die Sekten und in Anlehnung an die politischen Gewalten dogmatisch festzulegen suchte.[2] Seine Meinung über eine geordnete Reformation erfuhr aber eine Veränderung durch die Erfahrungen auf dem Geharnischten Augsburger Reichstag. Hier erweist sich, daß die Obrigkeit - der Kaiser - die Reformation nicht nur nicht unterstützte, sondern auch gegen sie antrat. Damit findet aber ein interessanter Seitenwechsel statt: Nach Meinung Sastrows trat der Kaiser damit nämlich gegen Gottes Evangelium und seine Verkündigung auf, und er stellte sich - wie auch der Papst - auf die Seite der Bekämpfer des freien Gotteswortes, wie es im evangelischen Verständnis verkündigt wurde; hier sieht er das Wirken des Antichrist. Daß es dann zu Verfolgungen der Evangelischen und zu kriegerischen Ereignissen kam, ist für Sastrow dann wiederum der Erweis der Richtigkeit dieser Beurteilung.

Reformation „von unten" oder „von oben" bei Sastrow?

Bei der Darstellung Sastrows der Ereignisse der frühen Reformationszeit wird deutlich, daß die Reformation deshalb siegreich war, weil sie verändernd wirkte, während der Humanismus es nicht verstanden hatte, konkrete - und für das Volk erkennbare - Veränderungen herbeizuführen. Gleichzeitig ist aber die Vorstellung einer Kirche „von unten" und einer kirchlichen Struktur „von unten" eine Beitrag des Humanismus.[3] Die Reformation, wie sie Sastrow schildert, ist eine städtische Reformation. Das, was Berndt Hamm für die süddeutschen Städte untersucht hat, ist auch in den norddeutschen beobachtbar. In einem deutlichen - z.T. sehr handfest ausgetragenen - Spannungsverhältnis zu den Fürsten hatten sich bereits im Spätmittelalter die städtischen Organe verselbständigt. „Vor allem [...] konstituierten sich [...] die städtischen Magistrate als oligarchische Herrschaftsorgane - mit

[1] Vgl. u.v.a. die Abhandlung von Lütge, Luthers Eingreifen in den Bauernkrieg

[2] Vgl. u.a. Gollwitzer, homo politicus

[3] Darauf macht auch Köhler, Dogmengeschichte II, 33f. aufmerksam

der zunehmenden Tendenz, sich als gottgesetzte Obrigkeit und die Gemeinde als ‚Untertanen' zu verstehen."[1] Dennoch bliebt das Herrschaftsprinzip der Räte oder Magistrate immer in ambivalenter Verbindung mit einem Genossenschaftsprinzip, das in besonderer Weise in den Hansestädten mit ihrem starken, breit ausgeprägtem Bürgertum und Patriziat vorhanden war. „Politisch bedeutete dieser städtische ‚Kommunalismus' oder ‚Stadtrepublikanismus', daß das Regiment des Rats nicht abgeschottet ist gegenüber dem ‚Gemeinen Mann' [...]."[2] - Die Gemeinde hatte über die Qualität als politische Gemeinschaft auch die einer sakralen Gemeinschaft mit einer in der Reformationszeit zugespitzten Spannung zwischen kollektiver Verantwortlichkeit für die Kirchenbelange und einem auch ausgetragenen Antiklerikalismus. [3] Beides wird in der Autobiographie Sastrows sehr deutlich angesprochen.

Gleichzeitig wird bei der Betrachtung der theologischen Standpunkte die große Distanz zu Luthers Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium deutlich; das führt zu einer sehr engen Verflochtenheit der beiden Bereiche „Gesetz" und „Evangelium" unter Einbeziehung des Gesetzes in den Ordnungsbereich des Evangeliums. [4] In Sastrows Ordnungsdenken, das keine Unterscheidung zwischen religiösem und profanen Bereich kennt, ist das sehr konkret greifbar. Eine für heute selbstverständliche Trennung von Staat und Kirche ist hier noch weit entfernt ... Statt eines Zwei-Bereiche-Denkens findet sich hier das Ideal der korporativ geschlossenen Stadtgenossenschaft mit einem starken Einheitsdenken, das sich auch im Zusammendenken von geistlicher und obrigkeitlich-bürgerlicher Zucht zeigt. Daraus ergibt sich auch das stadtobrigkeitliche Interesse an der Ordnung der Kirchenbelange, wie sie in Stralsund bereits 1525 durch die Kirchenordnung von Johannes Aepinus stattfand.[5]

Die Trennung von „Staat" und „Kirche" ist aufklärerisch. Kirche und weltliche Herrschaft sind den Reformatoren - ganz im Sinne ihrer Zeit - „Ordnungen" (ordinationes), „Verwaltung" (administrationes), zwei „Regimente", zwei „Gewalten" (potestates), zwei „Schwerter". „Es handelt sich also für die Reformatoren nicht um das Verhältnis zweier Gemeinwesen zu einander: sie kennen überhaupt nur ein Gemeinwesen, eine umfassende Verbandseinheit, und das ist die Christenheit [...]. Innerhalb dieses Gemeinwesens nun, bezw. innerhalb seiner einzelnen Teile handelt es sich für die Reformatoren um das Verhältnis der beiden Regimente oder Gewalten."[6] Jeder Mensch gehört beiden Regimentern an ... Nach Melanchthon in seinen „Loci" bestehen zwei verschiedene Begründungen für das Tätigwerden der weltlichen Obrigkeit. 1.) Eine indirekte: die Religion dient zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Ruhe im Gemeinwesen, deshalb kann sich die Obrigkeit nicht gleichgültig verhalten. 2.) Eine direkte: der vornehmste Zweck eines Gemeinwesens ist die Verherrlichung Gottes, also gehört es unmittelbar zur Aufgabe der weltlichen Obrigkeit, sich der Religion anzunehmen.[7] - Dabei bedeutete das obrigkeitliche Recht der custodia in religionis nicht ein formales Recht der

[1] Hamm, Bürgertum und Glaube, 40

[2] Hamm, Bürgertum und Glaube, 40f.

[3] Vgl. Hamm, Bürgertum und Glaube, 65ff.

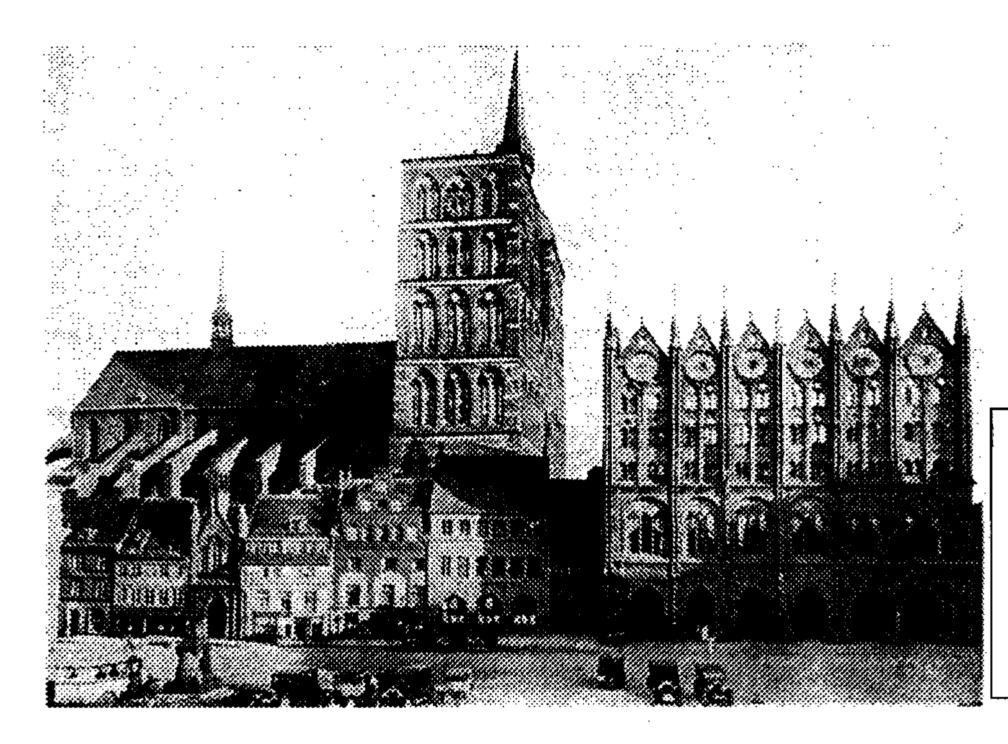
[4] Vgl. zur Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium u.v.a. Joest, Gesetz und Freiheit

[5] Vgl. Hamm, Bürgertum und Glaube, 133ff.

[6] Rieker, Rechtliche Stellung, 53f.

[7] Vgl. Rieker, Rechtliche Stellung, 95

Obrigkeit, die Religion ihrer Untertanen zu bestimmen, sondern die Pflicht, für die richtige Religion im Lande zu sorgen.[1]



Der Marktplatz von Stralsund mit dem Rathaus und der Nikolaikirche - Kirche und Stadtregierung standen in enger Beziehung

„Oben" und „Unten" waren gleichermaßen Teil der Gesellschaft. Bei alledem zeichnete sich die Städte durch eine hohe Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen Schichten aus; Sastrow ist hier ja selbst ein sehr gutes Beispiel. Es ist eine komplexe Situation, die sich gerade daraus ergibt. Denn gerade aufgrund des großen Drucks „von unten" heftete die städtische „Obrigkeit", gedrängt durch die Gemeindereformation, die Reformation auf ihre Fahnen und betrieb eine konsequente Reformationspolitik ... zur Konsensbildung innerhalb des städtischen Bereiches sowie zur Stabilisierung und Erweiterung ihrer Herrschaft. „Daher begann die obrigkeitliche Reformation in den Jahren 1522 - 1525 als Ratsreformation einiger bedeutender Städte. Vorreiter waren Zürich, Nürnberg, Straßburg, Memmingen, Reutlingen und andere Reichsstädte des Südens, im Norden vor allem Bremen, Magdeburg und Stralsund. Vorausgegangen waren freilich unter dem Einfluß Karlstadts bzw. Luthers die reformatorischen Ordnungen des städtischen Kirchenwesens durch die Räte von Wittenberg (24. Januar 1522) und Leisnig (Anfang 1523). In gedruckter Fassung und mit einer empfehlenden Einleitung Luthers wurde die ‚Leisniger Kastenordnung' vorbildlich für die Kirchenordnungen anderer Gemeinden." [2] Luthers Abneigung gegen Aufruhr, Rotterei und Schwärmerei, die sich gleicherweise bei Sastrow findet, berührt sich eng mit seinen politischen Auffassungen. Es ist bereits in Luthers Denken angelegt, daß dem Rat in den Städten eine bedeutende Rolle bei der Durchführung der Reformation zukommt. Wenn er in Leisnig die Pfarrerwahl der Gemeinde zusprach, so war dabei gewiß „stillschweigend vorausgesetzt, daß der Rat die Gemeinde repräsentiert".[3]

---

[1] Vgl. Rieker, Rechtliche Stellung, 109ff.

[2] Hamm, Bürgertum und Glaube, 87f.

[3] Brecht, Luthertum als politische und soziale Kraft, 17

Träger der Reformation in Stralsund waren zunächst einerseits Humanisten wie Johannes Aepinus oder humanistisch-reformatorisch geprägte Träger des gesellschaftlichen Lebens wie Nikolaus Smiterlow, der in Wittenberg bei Luther studiert hatte. Zu einem Aufblühen der reformatorischen Gedanken brachten es aber erst die Prädikanten der ersten Generation, von denen in Stralsund v.a. Christian Ketelhut zu nennen ist. Relativ bald waren weitere Träger des gesellschaftlichen Lebens für das neue Gedankengut erwärmt; diese verbanden jedoch die Ideen der Reformation ganz massiv mit sozialen Fragestellungen. Hier gehört Roloff Moller und sein Achtundvierzigerausschuß genannt. Durch ihre Agitation wurde die Reformation Allgemeingut, durch ihre Agitation kam es aber auch zu den die frühe Reformation begleitenden Ausschreitungen wie dem Kirchensturm. Damit war aber die gesamte Gesellschaft mit den Gedanken der Reformation verbunden - wenngleich in verschiedenen Zugangsweisen. In weiterer Folge wurde die neue kirchliche Gesinnung auch durch Ratsbeschluß sanktioniert und legitimiert.

Im evangelischen Bereich kam es nach dem Heraustreten aus der katholischen Kirche zu einem Aufbau der neuen evangelischen Kirchentümer; parallel zu den Konfessionskriegen in Folge der zunehmenden Konfessionalisierung, in deren Konsequenz sich der neuzeitliche Staat herauszukristallisieren und zur vorherrschenden Macht in der Gesellschaft aufzusteigen begann.[1] Am Aufbau der evangelischen Kirchentümer beteiligten sich keineswegs nur die Theologen, weit mehr kamen gerade hier obrigkeitliche Kräfte und Interessen zum Tragen. Richard van Dülmen kommt deshalb zum Schluß: „Die nach dem ‚gemeindereformatorischen' Aufbruch und einem bis zu zwanzigjährigen Kampf entstandenen evangelischen Kirchen waren also keine Volkskirchen, sondern von der Obrigkeit durchgesetzte und geschützte Amtskirchen, weit mehr noch als sogar im Katholizismus war eine Verknüpfung mit der weltlichen Obrigkeit gegeben."[2] - Hier wird man näher zu differenzieren haben. Denn mag das für die Fürstentümer stimmen, so war die Reformation in den vorrepublikanischen Städten anders, wie auch am Beispiel Stralsunds deutlich wird. „Vom Ende der ‚Volksreformation', der nur noch die eigentlich verfälschte ‚Fürstenreformation' folgte, kann sicherlich nicht länger gesprochen werden. Die reformatorische Bewegungen in den Städten setzten sich ungebrochen fort - mit dem ihnen eigenen Charakter."[3]

---

[1] Es war „Mitte des Reformationsjahrhunderts der mittelalterliche Universalismus durch das neuzeitliche Prinzip der Teilung und Differenzierung ersetzt worden, und zwar in der Kirche nicht anders als in der Politik." (Schilling, Nationale Identität und Konfession, 201)
Vgl. u.a. Stobbe, Die Kritik am Christentum als kulturelles Phänomen der Gesellschaft, 107ff.; List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 16

[2] van Dülmen, Kultur und Alltag III, 43

[3] Schorn-Schütte, Reformation, 61
Schorn-Schütte wendet sich damit v.a. gegen die marxistische Aufarbeitung, wie sie sich in der DDR-Geschichtsschreibung findet: „In der älteren, auch in der marxistischen Forschung zur Geschichte der Reformation wurden diese Phasen einander als ‚Volks- oder Gemeindereformation' und ‚Fürstenreformation' gegenübergestellt, nicht ohne eine Höherbewertung der Volksreformation anzufügen. Denn eine Reformation, die durch die weltlichen Obrigkeiten gelenkt wird, so ist die Argumentation, hat ihr Wesen aufgegeben. Gegen diese Interpretation spricht z.B., daß in den norddeutschen Stadtreformationen die ‚Gemeindereformation' bis weit in die vierziger Jahre des Jahrhunderts andauern konnte, die Phasen sich also offenbar überlagerten. Dagegen spricht aber auch die Einsicht in die Parallelität der Wirkungen von ‚Gemeinde'- und ‚Fürstenreformation'. Denn mit der Übernahme der politischen Initiative durch die Landesherrn bzw. Stadtobrigkeiten war keineswegs automatisch die ‚Funktionalisierung' des Religiösen für die weltlichen Zwecke verbunden, daß von einem Mißbrauch des Einen durch das Andere gesprochen werden könnte." (Schorn-Schütte, Reformation, 72; vgl. ebd., 100ff.)

Die weltliche Obrigkeit ist bei der Reformation nicht als kirchliche Obrigkeit im eigentlichen Sinne tätig, sondern als Machtfaktor, der eine Entwicklung tragen kann.[1] Der Stadtrat ist als Teil der Gesellschaft in der Kirche genauso „unten", und daß die Reformation „von oben" bezogen auf die Kirchenstrukturen aufoktroyiert worden wäre, wird man in den wenigsten Fällen sagen können, auch wenn zahlreiche Impulse zur Reformation von der Pfarrer- und Theologenschaft ausgegangen sind. Aus praktisch-politischen Gründen sollte sich die weltliche Obrigkeit zu Träger der Reformation entwickeln. Solche Überlegungen können sogar - allerdings mit Abstrichen - auch für den Landesfürsten gelten. „Der Landesherr sollte das ius reformandi nicht kraft Amtes besitzen, sondern nur weil und soweit er selbst Christ und damit imstande war, als ein getreuer Amtmann Gottes im Fürstentum, als ein christlicher Hausvater höherer Ordnung Dienst zu tun."[2] - In Stralsund stellte sich der Rat relativ bald hinter die Forderungen der Reformation, in anderen Städten - wie z.B. in der Hansestadt Lübeck - traf die kirchliche Erneuerung auf harten Widerstand, der erst langsam und schrittweise überwunden werden konnte.[3] Ius reformandi heißt überdies nicht, daß der Landesherr oder die städtische Obrigkeit über dogmatische Fragen entscheidet. „Das war vielmehr in aller Regel, wenngleich nicht ganz ausnahmslos, Sache der Theologen, und überdies waren die maßgebenden Formulierungen reformatorischer Glaubenslehre - vor allem die Confessio Augustana - bereits seit den dreißiger Jahren im deutschen Protestantismus allgemein anerkannt."[4] Es ist aber zweifelsfrei richtig - und das wird aus Sastrows Schilderungen recht deutlich -, daß die Unruhen der zwanziger Jahre dazu geführt haben, daß die (profane) städtische Obrigkeit sich an die Spitze der Reformation gestellt hat. „In Norddeutschland waren es vor allem Magdeburg und Stralsund, deren Stadträte sich frühzeitig an die Spitze der reformatorischen Bewegung setzten und erste Schritte zur Einrichtung eines neuen Kirchenwesens unternahmen."[5] ... aber die städtische Obrigkeit verstand sich auch als Teil der kirchlichen Öffentlichkeit; politische Gemeinde und Pfarrgemeinde waren über weite Bereiche ident, gerade im evangelischen Verständnis unter dem Vorzeichen des Allgemeinen Priestertums.

Hier hat man auch sehr genau zwischen städtischer und landesherrlicher Obrigkeit zu unterscheiden. Ist die städtische Obrigkeit Teil der städtischen Gesellschaft, repräsentiert also bis zu einem gewissen Maße das Gemeinwesen, steht der Landesherr der Bevölkerung gewissermaßen gegenüber. - Das 16. Jahrhundert ist zweifelsfrei dadurch gekennzeichnet, daß die Gewalt in Kirchenangelegenheiten, nicht zuletzt durch den Augsburger Religionsfrieden immer stärker auf den Landesherrn übergingen. An den Kirchenordnungen kann dies deutlich gemacht werden: Die Stralsunder Kirchenordnung des Jahres 1525, von Johannes Aepinus verfaßt, ist von der Stadtregierung eingeführt worden und enthält die Erklärung, daß die verordneten Prädikanten der Stadt vorstehende Ordnung für gut, recht und christlich ansehen und dies mit eigenhändiger Unterschrift bezeugen; die Kirchenordnung wird damit von den

[1] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 364 erinnert daran, daß die städtische Regierung, wenn sie in der Reformationszeit Sorge um die kirchliche Entwicklung trug, nur an die spätmittelalterliche Kirchen- und Verfassungspolitik mit ihren vielen Befugnissen auch im kirchlichen Bereich anknüpfte.

[2] Moeller, Deutschland im Zeitalter der Reformation, 116

[3] Vgl. u.a. Hauschild, Einleitung zur Lübecker Kirchenordnung, XVIIIff., wo der Widerstand des Bürgermeisters Nikolaus Brömse gegen die Einführung der Reformation in Lübeck behandelt wird.

[4] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 367

[5] Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 361; vgl. ebd., 300f.

Pfarrern gewissermaßen sanktioniert. Der Eingang der Pommer'schen Kirchenordnung des Jahres 1535 hebt hervor, sie sei von Johannes Bugenhagen samt den Prädikanten in Pommern (!) verfaßt. Die Pommer'sche Kirchenordnung des Jahres 1563 wurde auf einer Synode in Greifswald von der Geistlichkeit approbiert.[1] - Gewissermaßen eine Fortsetzung ergibt sich, betrachtet man die Entwicklung bei der Bestellung der Kirchenoberen und den Synoden: Im Jahre 1541 beruft Herzog Philipp die Superintendenten und Pastoren aus den Städten zu einer Synode nach Greifswald, „damit man sich der Lehre [,] Ceremonien und anderer Stücke, so noch unrichtig, der Schrift gemäß vereinigen und vergleichen möchte und dasjenige abschaffen, was derselbigen Lehre entgegen und widrig wäre." Der Herzog erklärte auch, er würde gern etliche seiner Räte zum Synodus abgesandt haben, sei jedoch diesmal durch andere Geschäfte daran verhindert, wolle es aber künftig tun, „damit solch Synodus desto stattlicher und fruchtbarlicher möge fürgenommen und celebriert werden".[2] Die zweite Synode im Jahr 1543 findet es bereits notwendig, ihre Rechte gegenüber dem Landesherrn zu wahren; die Gesandten der Landesfürsten wären jedoch für die Durchführung der Synodenbeschlüsse zuständig. In eine ganz ähnliche Richtung geht die „Vermahnung an die Obrigkeit" der Synode des Jahres 1551. Aber auch in Pommern „unterlagen die Synoden schließlich der immer weiter sich ausbreitenden Konsistorialverfassung: von 1593 an wurden sie nicht mehr gehalten und ihre Befugnisse gingen an die Konsistorien über."[3]

Horst Rabe weist darauf hin, daß die Entscheidung der Obrigkeit für oder wider die Reformation die unterschiedlichsten Motive haben konnte: Neben der religiösen Überzeugung der maßgebenden Männer, ihrerseits oft durch bedeutende Theologen des Landes oder der Stadt beeinflußt, gelegentlich auch durch persönliche Bekanntschaft mit Luther oder anderen Reformatoren vermittelt, spielten auch politische und soziale Konstellationen und Interessen eine Rolle.[4] - Alles das findet sich in der Schilderung Sastrows über die Verhältnisse in Stralsund: Soziale Unruhen - allerdings verbunden mit religiösen Inhalten - waren der Katalysator, aber die evangelische Überzeugung führender Männer wie Nikolaus Smiterlows waren ebenso maßgebend. Hier an eine stadträtlich-obrigkeitlich verordnete Reformation zu denken, ginge zweifelsfrei an der Wirklichkeit vorbei.

Die Aufgabe der Obrigkeit zur Reformation[5]

Mit der Erkenntnis Luthers, daß die Kirche aus sich heraus nicht reformfähig ist bzw. sich sogar bewußt einer Reform verschließt (und sich somit gegen Gott wendet), verschiebt sich das Augenmerk auf diejenige Gruppe, die noch zu Handlungen fähig war, der weltlichen Obrigkeit; und das um so mehr, als daß Luther durchaus theologisch argumentiert, „daß christliche Fürsten als hervorragende Mitglieder der Kirche und im Rahmen des Priestertums

---

[1] Vgl. Rieker, Rechtliche Stellung, 143ff.

[2] Zit. nach: Rieker, Rechtliche Stellung, 186f.

[3] Rieker, Rechtliche Stellung, 187
Zur Entstehung und Stellung der Konsistorien vgl. u.a. Martin Heckel, Art. „Reformation"; in: Evang. Staatslexikon, v.a. 2144ff.

[4] Vgl. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 361

[5] Vgl. u.a. den grundlegenden Aufsatz von Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment; in: ders., Ges. Aufsätze I, 326-380

aller Gläubigen", das er hier entwickelt, „sehr wohl sich bestimmen lassen dürfen und müssen zur Wandlung in Kirche und Staat".[1] „Gerade in dem Sendbrief ‚Von des christlichen Standes Besserung' scheint sein [scl. Luthers] Vertrauen auf die christliche Gesinnung der weltlichen Machthaber noch fast unbegrenzt; erst später, in den Nöten der nun anhebenden Sturmzeit, wird er sich bewußt werden, daß ein wirklich frommer, vom Evangelium durchdrungener Fürst ein ‚selten Wildpret im Himmel' ist. [...] Aber er wird auch dann nicht aufhören, ihnen nach Kräften ins Gewissen zu reden und ihre ‚Christenpflichten' vorzuhalten."[2]

„Christus hat nit zwey noch zweyerley art corper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein heubt ist und einen corper hat er."[3] Luther will die Trennung der Kirche von weltlichen Machtmitteln, er will aber durch die Vorstellung des Allgemeinen Priestertumes eben keine Herauslösung der Kirche aus der Welt! Diese Spannung führte zur Ausbildung der Zwei-Regimenter- bzw. -Reiche-Lehre, die darüber hinaus deshalb von besonderer Wichtigkeit ist, weil sich die politische Situation, also damit auch die Aufgabe der Obrigkeit bei der Reformation, geändert hatte: Die Adelsschrift ist 1520 geschrieben worden, als die Situation also noch relativ offen war; 1523, dem Entstehungsjahr der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit", war durch das Wormser Edikt die politische Entwicklung der Durchsetzung der Reformation in Deutschland schon in ganz andere Bahnen gelenkt worden. Luther hatte nichts weniger intendiert, als die Landesherren zu Herren in der Kirche zu machen; nichts hätte dem Allgemeinen Priestertum, nichts dem Grundgedanken der Herrschaft des Wortes mehr widersprochen. Nur in dezidierten Notsituationen erfreute sich die Obrigkeit besonderer Befugnisse; aber alles unter dem entscheidenden Gesichtspunkt: „Es ist kein gewalt in der kirchen, den nur zur besserung."[4]

Konkretisiert wird Luthers Zwei-Reiche-Lehre in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" von 1523, in der dem Titel entsprechend nach dem Wesen der obrigkeitlichen Gewalt und nach ihren Grenzen gefragt wird. Diese Doppelfrage bildet auch den Inhalt der ersten beiden Teile der Schrift; der dritte stellt einen Fürstenspiegel in der üblichen Form dar. Interessant ist auch der Anlaß der Schrift: Herzog Georg von Sachen, ein erklärter Gegner der Reformation, hatte neben den bayrischen Herzögen und Kurfürst Joachim von Brandenburg ein Verbot in seinem Land erlassen, Luthers Neues Testament zu kaufen und zu verkaufen.[5] So ist es verständlich, daß Luther sich auch mit der negativen Abgrenzung der Macht der Obrigkeit verstärkt beschäftigt, starke Kritik übt und die Zwei-Reiche-Lehre, die in der Obrigkeitsschrift entfaltet wird, somit auch zunächst als

---

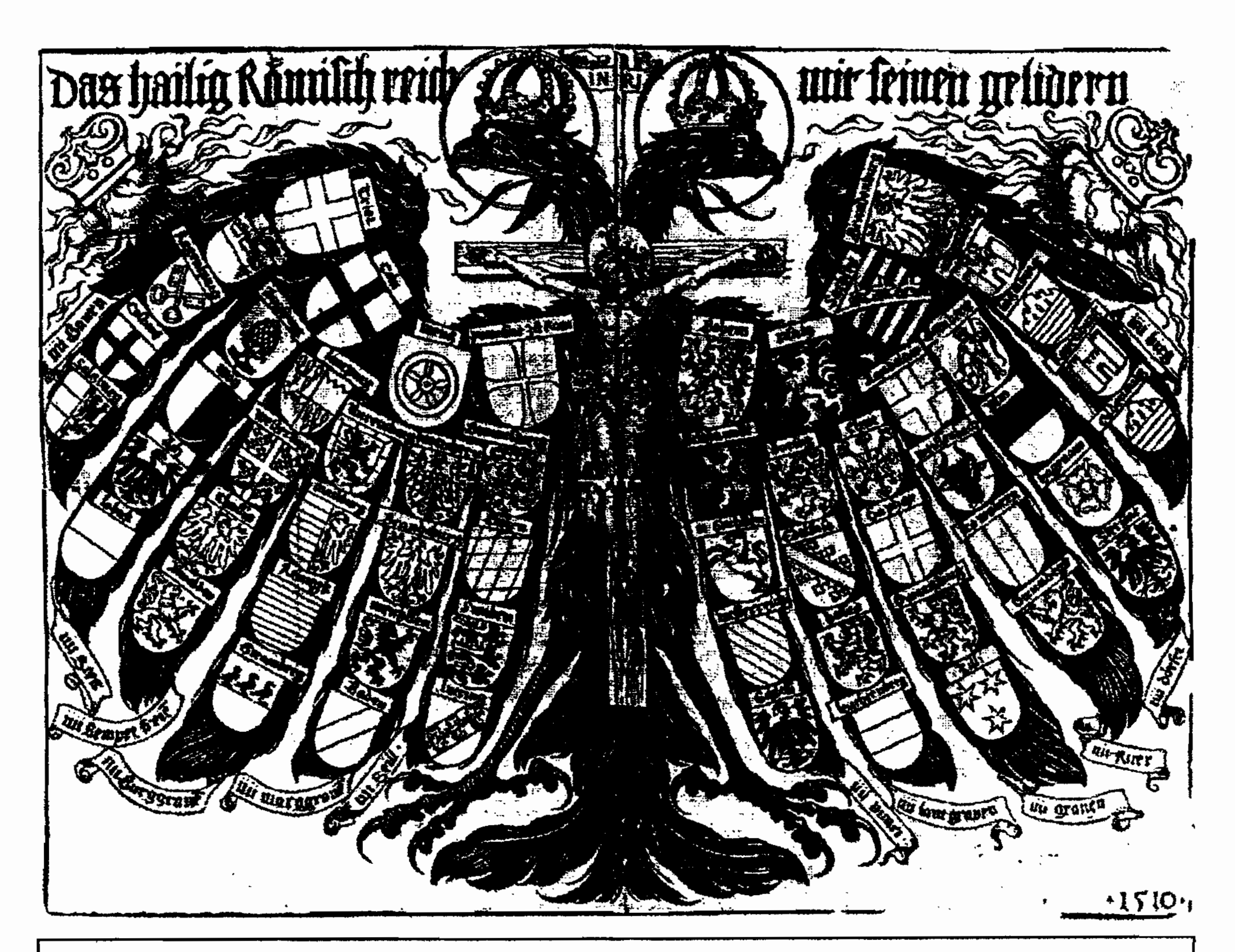
[1] Rogge, Anfänge der Reformation, 196
„Schon die Motivation zur Abfassung der Adelsschrift läßt erkennen, daß für Luther jetzt die Zwei-Schwerter-Theorie des Mittelalters, d.h. die Vorherrschaft der geistlichen vor der weltlichen Macht, überwunden ist. Der theologische Gedanke ist zur kirchenreformatorischen Handlungslehre geworden." (Ebd.)

[2] Ritter, Luther, 118f.

[3] WA VI, 408, 33ff. Über das Problem des Corpus Christianum: vgl. u.v.a. Gerstenkorn, 90f.; Loewenich, Luther, 436f.

[4] WA VI, 414, 6f.

[5] Mandat vom 7. Nov. 1522; Angaben nach: H. Chr. Knuth, in: Luther (hgg. von Bornkamm/Ebeling) IV, 36
Ähnliche Mandate folgten, so z.B. 1524, als Kurfürst Joachim I. von Brandenburg ein Edikt ähnlichen Inhaltes ausgehen ließ. Vgl. Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 333ff.



„Kirche" und „Staat" wurden im 16. Jahrhundert keineswegs getrennt gesehen, weder von reformatorischer, und schon gar nicht von altgläubiger Seite. Im „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation" hielt sich Kaiser Karl durchaus auch berufen, in Religionsangelegenheiten einzugreifen.

Einschränkung der Machtbefugnisse der weltlichen Obrigkeit zu betrachten ist. Die Schrift stellt damit gewissermaßen den zweiten Teil zur Adelsschrift dar.

Nach Beibringung des Schriftbeweises der göttlichen Bestimmung der Obrigkeit nach den klassischen Stellen Röm. 13, 1ff.[1] und 1. Ptr. 2, 13 formuliert Luther die Zwei-Reiche-Lehre, die sich interessanterweise bei Sastrow nirgendwo angedacht findet, obwohl sie zweifelsohne den Grund seiner Gedanken abgibt. Luther führt aus, daß man Menschen in zwei Bereichen findet: „die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehören, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo. [...] Nu sihe, diße leutt [be]dürffen keyns welltlichen schwerdts noch rechts. Und wenn alle welt rechte Christen, das ist, recht glewbig weren, so were keyn furst, könig, herr, schwerd noch recht nott odder nütze."[2]

---

[1] Vgl. Luthers Römerbriefvorlesung: WA LVI, 123ff.; 476ff.; vgl. auch Epistelauslegungen (hgg. von Ellwein), I, 276ff.

[2] WA XI, 249, 25-27; 249, 36 - 250, 1

Gott hat nach Luther das Schwertamt eingesetzt und der Obrigkeit als Aufgabengebiet übergeben - wobei der summarische Begriff „Schwert" für Luther „alles" umfaßt, „was zum weltlichen Regiment gehört" -,[1] um der Gewalt und der Ungerechtigkeit in der Welt Einhalt zu gebieten und um Frieden und Ordnung, die damit Teil von Gottes Heilswirken werden, zu schaffen. „Die Ursache, warum das weltliche Reich gestiftet ist, ist also die Sünde. Luther kann es auch so ausdrücken, daß das weltliche Regiment ‚wider den Teufel' gestiftet ist."[2] Im weltlichen Reich regiert Gott durch das Gesetz und hartes Recht, durch die Ordnung, die damit eine ähnliche Qualität wie das Gesetz bekommt, um zumindest eine Basis des Zusammenlebens zu schaffen. „In dem geistlichen Reich dagegen als seinem eigentlichen handelt Gott durch das Evangelium der Vergebung und neuschöpferischen Gnade von immer her erlösend und umwandelnd am Menschen, um ihn in das rechte Verhältnis zu sich und in sein Christusreich [...] zu bringen."[3]

Das ist für Luther aber auch der Anlaß speziell zum zweiten Teil seiner Obrigkeitsschrift „Wie weit sich weltliche Obrigkeit erstreckt". So kann Luther als Ergebnis seiner Zwei-Regimenter-Lehre feststellen: „Das welltlich regiment hatt gesetz, die sich nit weytter strecken denn uber leyb und gutt und was eußerlich ist auff erden. Denn uber die Seele kan und wil Gott niemant lassen regirn denn sich selbs alleyne."[4] Und etwas weiter unten führt Luther ziemlich scharf aus: „Weyl es denn eym iglichen auff seym gewissen ligt, wie er glewbt odder nicht glewbt, und damit der welltlichen gewallt keyn abbruch geschicht, sol sie auch zu friden seyn und yhrs dings wartten und lassen glewben sonst oder so, wie man kan und will, und niemant mit gewallt dringen. Denn es ist eyn frey werck umb den glawben, datzu man niemandt kan zwingen. Ya es ist eyn gottlich werck ym geyst, schweyg denn das es eußerliche gewallt sollt erzwingen und schaffen."[5] Es ist deshalb Sastrows schwierige Haltung bei der Durchführung des Interims nur konsequent: Gut lutherisch stellte er sich auf Seite der Interimsgegner - wenngleich nicht ohne Zögern, handelte es sich doch um einen Widerstand gegen die Obrigkeit sowie um politische Räson. Er bezeichnet aber einen Protest der pommer'schen Theologen gegen das Interim als Erklärung *„des vngeferlichen* [= ungefähren] *Inhalts, das sie sich jhre Freiheit nicht wolten nemmen lassen, vnnd die Leute fur die ewige Vordamnus vnnd den Teuffell nicht vorwarnen, vnnd offentlich von der Cantzell sagen, unter dem Interim sey der hellische Teuffell begraben, also die Warheit vorlauchenen, dan man musse Gott mehr furchten als die Menschen; [...]."*[6] - Hier findet sich ganz deutlich die lutherischen Überlegungen wieder. Luther hatte die Obrigkeit in seiner Adelsschrift zur Handlung aufgerufen, ihr einen wichtigen Platz zugewiesen, aber durch die Zwei-Reiche-Lehre die Grenzen recht eng gesteckt. Gewissermaßen wirkten die Fürsten, wenn sie im Bereich der Religion wirkten, auch „von unten" im Sinne von privilegierten Gläubigen. Wenn die deutschen Fürsten nach einem Konzil zur Klärung der Kirchenfragen rufen, so bedeutete das für die

---

1 WA XXIII, 514, 2

2 Nygren, Luthers Lehre von den zwei Reichen, 280

3 Kinder, Luthers Ableitung der „Obrigkeit", 221

4 WA XI, 262, 7ff.

5 WA XI, 264, 16-22

6 Sastrow [Mohnike] II, 644f.

Kirche einen Reformruf „von unten“ im Gegensatz zu einer Reform „von oben“ durch das Papsttum.[1]

Der Zweck einer öffentlichen Ordnung und der Obrigkeit ist es, „Leben und Frieden in einer unvollkommenen Gesellschaftsordnung einigermaßen zu wahren, was immer nur relativ erreichbar ist. Der Staat ist gerufen, gegen Mißstände und Auswüchse in allen Bereichen einzuschreiten und tätig zu werden.“[2] Damit werde der Gehorsam in der Welt auf den Gehorsam gegen Gott zurückgeführt. „Der Gehorsam gegen Gott war für Luther ebenso wie für das Neue Testament der ‚Grund’ für den Gehorsam gegen irdische Herren - Gott hat die Ordnung des Herrschens gegeben -, aber nicht minder ernst auch die ‚Grenze’ dieses Gehorsams, im Konfliktfall.“[3] Als Aufgabe der Obrigkeit, mit der bei Luther in erster Linie der Landesfürst, zumal aber auch der Rat einer Stadt gemeint war, wurde umrissen, den Rahmen für die Verbreitung des Evangelium in der Welt zu schaffen; dazu gehört eben die Aufrechterhaltung der Ordnung, aber auch - v.a. in der Zeit nach dem Bauernkrieg - die Aufsicht über Pfarrer, die z.T. auch von der Obrigkeit bezahlt wurden, und v.a. das Bildungswesen.[4] „Durch die Aufhebung der rechtlichen und wirtschaftlichen Verknüpfung der Schulen mit der Kirche waren auch die geistlichen Versorgungsmöglichkeiten verlorengegangen. [...] Weil die Kirche [überdies] versagt hat, sollen [- so Luther -] die Schulen in die christliche Verantwortung der weltlichen Obrigkeit gelegt werden.“[5] Nur in Notsituationen gehen die Befugnisse der Obrigkeit weiter als oben umrissen: Dann ist die weltliche Obrigkeit berechtigt, z.B. in Zeiten des Aufruhres, selbständig Entscheidungen auch im Reiche Gottes zu treffen, wenn die Kirche bzw. das Wort nicht fähig sind, tätig zu werden. Im Gegensatz dazu sei das katholische Modell skizziert: Kaiser Karl fühlte sich durchaus berufen, auch in Religionsangelegenheiten einzugreifen. Mercurino Arborio di Gattinara, der Großkanzler Karls V., führte die Kaiserwahl Karls auf Gottes Wirken zurück. Gott wirke auf dieser Welt durch den Herrscher: als „Kaiser müsse sich Karl für den heiligen katholischen Glauben einsetzen“.[6] „Die Regierungstätigkeit des Universalmonarchen besteht in der Erfüllung von Aufgaben, die gemeinhin dem Kaiser zugeschrieben werden: Frieden und

---

[1] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 37

[2] Brecht, Rückgriff, 39; vgl. auch E. Kaufmann, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 58
Eine abschließende, zusammenfassende Position findet sich 1555 in der Confessio Augustana, Art. XVI: „Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehrt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regierungen und Gesetze gute Ordnungen sind, von Gott geschaffen und eingesetzt; darum können Christen in Obrigkeit, im Fürsten- und Richteramt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, gerechte Kriege führen, kaufen und verkaufen, auferlegte Eide leisten, Eigentum haben, ehelich sein usw.
Hier werden verworfen die Wiedertäufer, die lehren, daß keines der oben genannten Dinge christlich ist.
[...] Deshalb sind die Christen schuldig, der Obrigkeit untertan und ihren Geboten gehorsam zu sein in allem, was ohne Sünde geschehen kann. Wenn aber der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht geschehen kann, so soll man Gott mehr gehorsam sein als den Menschen [Apg. 5, 29].“

[3] P. Althaus, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 75f.

[4] Vgl. auch die 26 Verbesserungsvorschläge in der Adelsschrift

[5] Heine, Erziehung in der Reformationszeit, 139
Zu Luthers Interesse an der Schulbildung vgl. ebd., 138-154; Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 424ff.; Luthers „An die Ratsherren ...“, WA XV, 27-53; und Luthers Brief an Kurfürst Johann von Sachsen, Wittenberg, 2.11.1526, WA.B IV, 1052, u.ö.

[6] Kohler, Karl V., 74

Wohlfahrt der ‚Res publica christiana', Mehrung und Schutz des Glaubens [!]."[1] - Diese Aufgabe zur „Mehrung und Schutz des Glaubens" konnte natürlich auch ins Gegenteil umschlagen, in die Verfolgung Andersdenkender, wie das konkret im Schmalkaldischen Krieg geschah.[2]

Bereits seit 1530 erwog Karl den „Ketzerkrieg" gegen die Protestanten, nachdem die Religionsverhandlungen gescheitert waren. Getragen war die Idee eines „Ketzerkrieges" durch die Monarchia-Auffassung Karls und seiner Umgebung, die auch Religionsangelegenheiten zu den Aufgabenbereichen eines Kaisers zählte. Kohler spricht demgemäß für Karl von einer „Einheit von Religion und Politik".[3] Der kaiserliche Staatsrat nahm damals eine klare Stellung ein: Entweder könne man die Lutheraner zum Einlenken bewegen, oder „Wenn die besagten Lutheraner den Kaiser nicht als Richter annehmen und auch nicht den Weg des besagten Konzils einschlagen wollen, sondern halsstarrig (‚obstinez') bleiben, dann muß man auch die Meinung des Herrn Legaten einholen darüber, mit welchen Mitteln man hart (‚par righeur') gegen sie vorgehen und das geteilte Volk wieder gewinnen könnte, aber auch die Adeligen und Städte. Gibt es schließlich kein anderes Mittel als Gewalt (‚la force') dann soll man die Methoden, die man diesbezüglich anwenden könnte, studieren und schriftliche festlegen."[4]

Geordnete[5] Entwicklung als Zeichen eines Gottesbezuges

Für Sastrow ist die Gefährdung der (öffentlichen) Ordnung gleichzusetzen mit Unfrieden und seinen harten Folgen wie Menschenopfer, was klar gegen Gottes Willen ist. Die Ordnung an sich hat keinen Eigenwert, sie ist demnach auch nicht religiös überhöht, sondern bekommt einen Wert erst durch ihre Wirkung. Aus dem bereits Erörtertem ergibt sich die starke Beziehung der Reformatoren zu einer Stabilität einer gesellschaftlichen Ordnung, in deren Rahmen die Reformation stattzufinden hat bzw. eine Verbesserung der Situation im religiösen Bereich auch in einer geordneten politisch-öffentlichen Entwicklung Gestalt gewinnt. Die lutherischen Anschauungen weisen dabei auf eine ständische Ordnung zurück; jeder hat in der Gesellschaft einen bestimmten Platz: „Gleych wie nw die, szo mann itzt geystlich heyst, odder priester, bischoff odder bepst, sein von den andern Christen nit weytter noch widriger

---

1 Kohler, Karl V., 97

2 Vgl. u.a. Kohler, Karl V., 210f.

3 Kohler, Karl V., 212
Aber gleichzeitig fragt Kohler, Karl V., 211: „Gewiß war Karl der Kirche ergeben, aber nicht ihren Dienern, auch nicht dem Papst. Steht dahinter eine ‚unreflektierte gläubige Kirchlichkeit als grundlegende Wertvorstellung' des Kaisers?"

4 Zit. nach: Kohler, QSKV, Nr. 44, 165

5 Ursprünglich sollte der Titel dieses Subkapitels lauten: „Ordnung als Zeichen eines Gottesbezuges". Ordnung hat im heutigen Sprachgebrauch andere Nuancierungen als im 16. Jahrhundert. Ordnung heute ist inhaltlich mit „Norm, Gesetz" verwandt, im Verständnis der Reformatoren war „Ordnung" mehr der Garant für eine friedvolle, kontinuierliche Entwicklung, die Krieg oder Aufruhr ausschloß. Daß dies selbstverständlich auch zu einem konservativen politischen Moment wurde, ist selbstverständlich.
Außerdem will ich mit dem Vermeiden des Begriffes „Ordnung" die diesbezüglichen Gedanken der Reformationszeit von der sog. „Ordnungstheologie" der Zwischenkriegszeit abgrenzen, in der die Ordnung i.S. einer Schöpfungsordnung religiös unangreifbar und als göttliches Gebot gedacht wurde.

gescheyden, dan das sie das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln, das ist yhr werck unnd ampt. Alszo hat die weltlich ubirkeit das schwert unnd die ruttenn in der hand, die boszen damit zustraffenn, die frummen zuschutzen. Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe, unnd ein yglich sol mit seinem ampt odder werck denn andern nutzlich unnd dienstlich sein, das alszo viellerley werck alle in eine gemeyn gerichtet sein, leyp und sellen zufoddern, gleich wie die glidmasz des corpers alle eyns dem andern dienet."[1]

Also nicht die Person des Fürsten hat Autorität, sondern sein Amt der Obrigkeit bzw. Schwertamt. Luther hält fest, „ganz wie das Mittelalter, an einer von der Lex naturae geforderten Gesellschaftsordnung, in der jeder Stand, der Handwerker so gut wie eine Obrigkeit, seinen festen Platz einnimmt und eine bestimmte ihm eigentümliche Funktion zu erfüllen hat. Gewiß wird dieser patriarchalische Aufriß der Gesellschaft zu einem christlichen nur durch die Person und deren Stellung zum Worte; aber die Lex naturae ist auch für Luther identisch mit der Lex Christi, auch ihm ist eine natürliche Ordnung zugleich von Gott gesetzte Ordnung, gegen die zu verstoßen unchristlich ist".[2] - In einem gewissen Sinne gilt dies auch für Sastrow. Sastrow hält als Patrizier ebenfalls an einer ständischen Ordnung fest und hinterfragt diese nicht. Er dachte konservativ in Bezug auf eine ständische Ordnung; und gleichzeitig war er als Vertreter einer Aufsteigerfamilie Zeuge der Durchlässigkeit des gesellschaftlichen Systems. Das ist für Sastrow kein Widerspruch!

Die Vorstellung, daß eine soziale (ständische) Ordnung göttlich legitimiert sei, findet sich zahlreich belegt.[3] Für Luther - wie dann auch für Sastrow - war das Antasten einer bestehenden Ordnung ein Entfernen von einer kontinuierlichen Entwicklung und ein Möglichmachen von Anarchie gleichbedeutend mit Aufruhr und Mord ... damit a se widergöttlich.[4] Das wird deutlich, wenn er Karlstadt vorwirft, daß er „sie dreyn fallen leret on alle ordnunge wie die sew. Das ist und heyst denn billich eyn rottischer, auffrürischer geyst, der die öberkeyt veracht und feret selbs freuelich zu, als weren sie herrn ym lande und uber das

[1] WA VI, 409, 1-11

[2] E. Kaufmann, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 57f.
Vgl. kritisch: E. Troeltsch, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 115. Zu Luthers ständischem Gesellschaftsbild vgl. u.a. Krumwiede, Glaube und Geschichte, 56ff.
Auf den ersten Blick drängt sich der Verdacht einer Verbindung der lutherischen Überlegungen mit den neuen Staatstheorien auf, v.a. mit der Macchiavellis. Eine Parallele muß aber unbedingt abgelehnt werden, da die Grundlagen und die Ziele ganz andere sind; vgl. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 225f. über Macchiavell; Mieck, 47f.; Lau, Beide Reiche, 380ff. zu Luther und Macchiavell.
Es ist auf jeden Fall interessant, daß moderne Darstellungen der mittelalterlichen Sozialgeschichte das ständische Gesellschaftsmuster weitgehend unreflektiert weiterzeichnen, wie das an der Gliederung z.B. der Werke von Huizinga, Herbst des Mittelalters, Le Goff (Hg.), The Medieval World oder Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter deutlich wird.

[3] U.v.a. vgl. das Selbstzeugnis von Sastrows Zeitgenossen Siegmund Hager (1547-1628), eines österreichischen Protestanten. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, v.a. 374

[4] Hierin begründet sich auch die Installierung einer Kirchenzucht. „Kirchenzucht gründet sich in dem Bemühen, den ‚christlichen Stand' zu bessern. Kirchenzucht und Kleruskritik hingen miteinander zusammen, ja Kleruskritik bzw. die Forderung, den klerikalen Stand zu beseitigen, war ein Akt der Kirchenzucht." (Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 103)

gesetze. Wo man das zulesst, das des poffel on öberkeyt die bilde stürmet, so mus man auch zu lassen, das eyn iglirher zu fare und töde die ehebrecher, mörder, ungehorsamen &."[1]

Im zweiten Teil seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten" aus dem Jahre 1524 - dem Jahr des Bauernkrieges - ging Luther auf Karlstadts Klagen nach seiner Ausweisung ein. Ihm wirft er vor, die Unordnung zu fördern. „Wenns nu gleych war were und ich gleuben mußte, das D. Carlstad nicht mord noch auffrur ym synn hette, so mus ich doch sagen, das er eynen auffrurischen und mordschen geyst [!] hat, wie der zu Allsted, so lange er auff dem frevel bildersturmen bleybt und den mordigen pöfel an sich zeucht."[2] Mit dem Bildersturm griff der Herr Omnes allerdings in einen Bereich ein, der ihm nicht zusteht. Damit ist nur mehr ein kleiner Schritt zu weiteren unrechtmäßigen Taten: „Disse propheten leren und halltens auch, das sie sollen die Christenheyt reformieren und eyne newe auff richten auff die weyse, sie müssen alle fursten und gottlosen erwürgen, das sie zu herren werden auff erden und unter eyttel heyligen auff erden leben."[3] Den Grund zu allem Aufruhr sieht Luther im Wirken des Satans, der den Herrn Omnes verleitet, das Unrechte zu tun; ... und dieser hat zu wenig Wissen, Bildung, zum Unterscheiden von Gut und Böse, weshalb er eben ein Regiment braucht. „Wie leicht hat man ein Volk beredet?"[4] Ergebnis ist die Anarchie mit allen ihren Begleiterscheinungen ... Hier ist die theologische Basis für Sastrows Denken.

Aus Luthers Grundposition ergibt sich auch seine harte Stellungnahme gegen die aufständischen Bauern; ein Problemkreis, der Pommern - und damit auch Sastrow - aber nicht unmittelbar betraf. Die Gratwanderung kann man aber auch für Stralsund feststellen. Die evangelische Geistlichkeit nahm Abstand von den geschehenen Unruhen. Der Stralsunder Prediger Christian Ketelhut bezeichnete Aufrührer als „gottlose, unzüchtige" und „böse Menschen" und beteuerte, es wäre ihm bitterlich leid, daß „der teuffell uffruhr erweckete". So sehr er auch gegen die „greuliche abgötterei und mißbräuch" eingestellt war, so distanzierte er sich davon, daß das „durch her omnes solte geschehenn; sunder durch eine oberkeit, so von gott geordnet [...] und stünde solche that keinen gemeinen hauffen an".[5]

Für Sastrow ist damit das Halten einer gesellschaftlichen Ordnung nicht nur politische Tugend, sondern auch religiöse Forderung; Aufruhr gegen eine ordnende Obrigkeit wird widergöttlich. Das wird an seiner Beurteilung der verschiedenen Umbrüche in den Hansestädten deutlich. In Bezug auf Christoph Lorbeer und seine Mitarbeit beim Aufstand der 48 in Stralsund spricht Sastrow ganz eindeutig von *„vbermessige[r] Sunde"*, durch die *„vnser Herr Gott [...] zur hochsten Vngnadt vnnd Straffe erzornet sei"*.[6] - Wobei es offensichtlich Sastrow in erster Linie nicht darum gegangen zu sein scheint, daß eine bestimmte Form der gesellschaftlichen Ordnung gottgewollt ist, sondern die Ordnung an sich. Gegen eine Umgestaltung der Ordnung in einem guten Sinne - wie z.B. die Durchführung der Reformation

---

[1] WA XVIII, 72, 8-13

[2] WA XVIII, 88, 22ff.

[3] WA XVIII, 92, 17ff.

[4] WA XVIII, 97, 14f.

[5] Zit. nach: Christian Ketelhodts und seiner Amtsgenossen Rechtfertigungsschreiben; in: Stralsundische Chroniken, 258f. u. 276

[6] Sastrow [Mohnike] I, 167

- wendet sich Sastrow ja nicht, sondern dagegen, daß die Ordnung an sich gefährdet wird und Aufruhr und dadurch eine gesellschaftliche Anarchie entsteht.

Den lutherischen Gedanken entsprechend vergleicht Sastrow das aufrührerische Regiment der Achtundvierzig in Stralsund mit *„dem vntrewen Haußhalter Lucae 16."*.[1] Wenn Sastrow hier diesen Vergleich - durchaus in Fortsetzung lutherischen Gedankengutes - zieht, so sieht er die Obrigkeit als Haushalter Gottes auf Erden, die in seinem Sinne zu handeln haben. Das Regiment der Achtundvierzig würde dementsprechend nicht im Sinne Gottes handeln, weil es durch seine Politik die gottgegebene geordneten Fortgang unterläuft und damit dem Widergöttlichen Raum schafft. Sastrow macht ihnen zum Vorwurf, daß sie nicht nur materiell viel verspielt hätten, sondern *„auch so viel 100 Menschen auf die Fleischbanck geopffert"*.[2] Der auf die Politik des Regimentes der Achtundvierzig erfolgte konservative Widerstand zur Herstellung der alten Ordnung ist demgegenüber für Sastrow wiederum Gott wohlgefällig, weil er die Ordnung herzustellen im Stande ist.[3] Aufruhr und Widerstand werden bei Sastrow also daran gemessen, ob damit die Grundlage für ein ethisch vertretbares Leben gewährleistet werden kann; diese Grundlage findet dann in einer Ordnung ihre Realisierung bzw. ist dann gleichbedeutend mit einer solchen Ordnung. Entsprechend der Zwei-Regimenter-Lehre stellt Luther dem „geistlichen Auffuhr" den „leiblichen Aufruhr" gegenüber. „Der leibliche Aufruhr ist das Werk des Teufels; der geistliche Aufruhr, der die Lügen des Papsttums mit der Kraft des Wortes aufdeckt und den päpstlichen Kult dadurch obsolet werden läßt, ist das Werk des Mundes Christi."[4]

Schwierig wird Sastrows Position beim Interim; einerseits ist es obrigkeitlich verordnet und soll der Ordnung dienen, andererseits schafft das Interim realpolitisch keine Ordnung der Verhältnisse, was auch nicht verwunderlich ist, wendet es sich doch gegen die freie Ausbreitung des Evangeliums. Es kann deshalb Sastrow die allgemeine negative Beurteilung des Interims mittragen, daß das Interim vom Teufel ist.[5]

Der Teufel als Verursacher der Unordnung und das Widergöttliche eines Aufruhres

Roloff Moller, für Sastrow Repräsentant des Aufruhres - so wie es Smiterlow für das gottgefällige Geordnet-Sein ist - wird von Sastrow abseits der biblischen Begriffswelt - und unter Aufnahme humanistischen Denkens - als *„Cambyses der Ertz Tyran, Monstrum hominis et vera cloaca Diaboli"* bezeichnet.[6] Wenn Sastrow von *„des Teuffels Battstube"*[1] spricht, so

---

1 Sastrow [Mohnike] I, 137; gemeint ist Lk. 16, 1-9

2 Sastrow [Mohnike] I, 137

3 Sastrow [Mohnike] I, 138: *„[...] haben sie* [scl. die Bürger gegen den Rat der Achtundvierzig] *dem vntrewen Haushalter Lucae 16, (der, als er sahe, das er seinem Herrn keine gute Rechenschafft thun konte, vnnd das Ampt vorlassen, alsdan er in Vorachtung geraten, Armuth, Hunger, Noth leiden moste, sich mit seines Herrn Guete Freunte machte) die Kunst abgelernet, vnnd haben ein newe hartere Vorschreybung erdrungen [...]."*

4 Bubenheimer, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522, 198

5 Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 288ff.

6 Sastrow [Mohnike] I, 169

Gemeint ist Kambyses II., persischer König 529-522 v. Chr., Sohn Cyrus' d.Ä., eroberte Ägypten.

meint er damit Anfeindung, Unruhe und Gefährdung des Menschen im öffentliche wie im provaten Bereich; v.a. auch Gefährdung und Anfeindung seiner eigenen Person. Der Teufel wird damit zum Unheil- und Unfriedenbringer, und tritt weniger als Versucher auf. Er wird zum *„Menschenveindt"*, der *„an meinem Leib mit Brant, Henckens, Drenckens, Ermordens, grausamen wilden Thiren, boser Gesellschafft vnnd falschen Brudern Gefahr, auch eusserster Armut, Hunger vnnd Durst, ja wan das eine Creutz, Verfolgung vnnd Vngluck"* geht.[2] - Der Teufel wird politisch.

Bereits in der Antike wurde römisches Kaisertum und Teufel als Folge von Verfolgungen miteinander identifiziert.[3] In der Bibel erscheint der Teufel nicht als Chaot, sindern als Regent. „Je stärker Gott als Gesetzgeber erfahren wird, um so intensiver auch die Gegenseite. So ist der Teufel folgerichtig ein Anti-Gesetzgeber."[4]

Frühzeitig war auch für Luther der Satan der Verursacher von Aufruhr und mörderischem Treiben. Der Satan wird dabei nicht unbedingt personal verstanden, sondern durchaus auch bildhaft. Als es im Sommer 1520 zu handfesten Studentenkrawallen an der Wittenberger Leucorea kam, wandte sich der ordnungsbewußte Luther gegen solche Umtriebe; und zwar in der Erkenntnis, „daß der Satan den Vorsitz in dieser Versammlung führt".[5] Auch daß der akademische Senat die Studenten gegen den Kurfürsten in Schutz nahm, hielt er für einen vom Satan verursachten Aufstand.[6] Luthers wichtigstes Mittel, seine Meinung zu formulieren und auch öffentlichkeitsbekannt zu machen, war die Predigt. „Ziel von Luthers Predigt war, ‚die Gewalt der Obrigkeit hinzustellen, die von Gott eingesetzt ist, damit nicht durch Aufruhr alles zerrüttet werde'.[7] In anderen Worten: Bereits in dieser frühen Aufruhrpredigt würdigt Luther die weltliche Obrigkeit als eine von Gott zum Zwecke der Verhütung von politischem Chaos gestiftete Institution, da ständig ein Aufruhr des Pöbels drohe. [...] Denn diese Erregung des Pöbels ist ein Machwerk des Teufels, der kein anderes Mittel findet, den Weg des neuentdeckten Wortes Gottes zu stören'."[8]

Ganz in dieselbe Richtung argumentiert immer wieder Sastrow: Bei den Aufständen in Stralsund ist Sastrow bei seiner Bewertung unmißverständlich: *„In Summa, der Teuffel ging gar auf Steltzen."*[9] Einem Aufruhr gegen eine geordnete Entwicklung, der sich gegen Gott

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 11 u. 228

[2] Sastrow [Mohnike] I, 4

[3] Vgl. u.a. Berger, Teufel, 80ff.

[4] Berger, Teufel, 139

[5] WA.B II, 143, 14ff.

[6] Vgl. Brecht, Luther I, 283

[7] WA.B II, 144, 9f.

[8] Bubenheimer, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522, 157f. Das Zitat aus: WA.B II, 144, 14-16. Zum Teufel als Erreger von Aufruhr vgl. WA.B II, 147, 14f.; 151, 15f.
Hinter diesen Bildern steht u.a. Luthers starke Beziehung zur Eschatologie. „Die apokalyptische Dimension - Luther verbindet Aufruhr regelmäßig mit der Erwartung des Endes dieser Weit - drückt sich darin aus, daß Luther eine Vision oder Himmelserscheinung auf den Wittenberger Studentenaufruhr bezieht." (Bubenheimer, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522, 158, der auf WA.B II, 145 verweist)

[9] Sastrow [Mohnike] I, 122

selbst richtet und damit des Satans ist, folgt die Strafe Gottes. Bei der Erhebung Wullenwevers weiß Sastrow, daß *„in dem [...] aufrurischem Wullenweebrschen Kriege auf jrer Seiten gantz vnd gar kein Glucke [war], dan unser Herr Gott selbst wider sie krigete [...]“.*[1] Dementsprechend erleiden sie auch eine *„vollvordiente Straffe“*[2] mit ihrer Hinrichtung. Und es ist auch dann für Sastrow auch nicht moralisch verwerflich - sondern ganz im Gegenteil -, daß die Hinrichtung *„zu nicht geringer Ergätzligheit, so sie [...] frommen, vnschultigen, betrengten Burgern* [... und] *Vnterthanen zugefuget, sie* [scl. Wullenwever und seine Mitarbeiter] *aber solliche grewliche Straffe erleiten mussen“.*[3] Ähnlich argumentiert Sastrow auch über die Widersacher gegen die in Smiterlow repräsentierte Ordnung in Stralsund. *„In Summa, ich wuste keinen, der sich in den iij Auffruren wider Smiterlowen auflente (deren ich viele specificiern konte) das er [...] nicht solten durch zimbliche Straff vnderrichtett sein, das vnser Herr Gott keinen Auffrurer vnschuldig halten [...].“*[4] Während der Teufel die Menschen gefährdet, so ist es Gott, der sie errettet, wobei Gott dem Teufel immer über ist.

In Sastrows Vorstellungswelt wirkt der Teufel durch Mittler, die zu seinen *„Glitmassen“*[5] werden; durch Menschen, die - am fürstlichen Hof - zu *„Hoffteuffels Geschmeis“*[6] werden. Es findet hier eine ähnliche Abstraktion bei Sastrow statt wie bei den Engelvorstellungen. Es macht sich hier - wie auch schon im Begriff *„Hofteufel“* - eine Abstraktion der personhaften Vorstellungen überweltlicher Kräfte breit.

Widerstand gegen den Landesfürsten lehnt Sastrow in der Tiefe seines Herzens ab. Das gilt für alle Ebenen der Herrschaft. Als die Stadt Stolp gegen die pommer'schen Fürsten zu intervenieren sich anschickt, findet Sastrow nur abwertende und disqualifizierende Worte für die Hauptperson Simon Wolder.[7] Aufruhr bedeutet nicht unbedingt Aufruhr gegen die politische Obrigkeit - das mag in den erster Jahren so gesehen worden sein -, sondern Aufruhr bedeutet Auflehnung gegen die friedliche, gottgewollte Reformation, die nur von der Obrigkeit getragen werden kann. - Widerstand bedeutet nicht unbedingt Widerstand gegen die politische Obrigkeit, sondern auch gegen eine friedliche und deshalb gottwohlgefällige politische Entwicklung.

Diese Argumentation kann sich aber auch gegen die Obrigkeit wenden, wenn diese gegen die freie Verkündigung des Evangeliums auftritt. Wenn nach dem Augsburger Interim evangelische Geistliche verfolgt werden, so kommt das für Sastrow - selbst wenn er das so expressis verbis nicht sagt - auch einem Aufruhr gleich, und zwar einem Aufruhr gegen das Gotteswort. Hier tritt eine weitere Wirkungsweise des Satans hervor, die ebenfalls auf Luther zurückgeht: Die reformatorische Situation erkennt Luther nämlich als „das Schlachtfeld

[1] Sastrow [Mohnike] I, 126

Solche Gedanken erinnern an die alttestamentliche Vorstellungswelt, wo Gott z.T. als Kriegsherr auftritt; vgl. u.a. Ex. 17, 16; 1.Sam. 17, 47

[2] Sastrow [Mohnike] I, 153

[3] Sastrow [Mohnike] I, 154

[4] Sastrow [Mohnike] I, 169

[5] Sastrow [Mohnike] III, 18

[6] Sastrow [Mohnike] II, 663

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 615ff.

zwischen dem Wort, den Kräften des Evangeliums und dem Satan. Die Bedrängnis auf dem Schlachtfeld ist nur eine Teilbedrängnis, die aus dem universalen Kampf zwischen Gott und Satan entspringt. Der Teufel steht wider das Wort Gottes. Er kämpft unter verschiedenen Masken gegen das Evangelium. Alles, was außerhalb des göttlichen Willens getan wird, trägt die Maske des Teufels an sich [...]."[1]

Die schwierige, zweischneidige Haltung Sastrows wird - wie bereits angesprochen - gerade in der Frage des Interims deutlich. Einerseits wendet er sich gegen das Interim und v.a. ist er empört über dessen Durchführung, andererseits stellt er sich aber auch - parallel zum Stralsunder Rat - gegen den Widerstand des pommer'schen Geistlichkeit unter der Führung von Superintendenten M. Johann Freder und beurteilt auch diesen mit harten Worten als *„eigensinnigen halstarrigen Kopffs, darzu gar vnbegabten, zum Superintendenten vndienstlicher Man"*.[2] Es mögen dabei aber auch pragmatische Gründe mitgespielt haben, wenn Sastrow hier die offizielle Politik Stralsunds vertritt, wie auch die Position Stralsunds rein pragmatisch begründet war.

In diesem Sinne ist es aber für Sastrow auch selbstverständlich, in den Streitigkeiten um die Abhaltung des Konzils, das angetan war, die konfessionelle Entzweiung zu vertiefen statt beizulegen, das Wirken des Satans zu sehen. Sastrow bezieht sich dabei auf Luthers Hetzschrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet". Das Bestehen in dieser teuflischen und existentiell bedrohenden Situation und sogar die Verbreitung evangelischen Gedankengutes führt Sastrow auf das Gnadenwalten Gottes zurück: *„Aber vnser Herr Got hat es, seiner hohen vnbegreifflichen Weißheit nach, zu weiter Außbreitung seines Gottlichen Namens, mehrer Erclerung seines seligmachenden Euangelii, Offenbarung des Teuffels, desselben Babsts, Cardinalen, Bischouven vnnd des gantzen teuffelschen Schwarms Boßheit, Schelmerei, Lugen, Heuchgelei, also Alles zu seiner Ausserwelten Bekerunge, auch zeitlichem vnnd ewigem Glucke, Errettung, Trost, Sterckunge vnnd Seligheit gnediglich gerichtet."*[3]



Luthers Polemik gegen das „Papsttum, vom Teufel gestiftet" wird von Sastrow immer wieder unkritisch herangezogen.

In einem gewissen Sinne ähnelt diese Ansicht - zwar unter Aussparung des Nennens eines transzendenten Bezuges - der des Kaisers und der kaiserlichen Partei, wenn als größtes Übel, das es zu bekämpfen gilt, die *„Vnruhe, Zerruttung vnnd Emporung [...], vnnd andere nachteilige Vnrat, Zertrennung vnnd gewaltsame Handlung mit hochster Beleitigung Irer Key. Maytt. Auctoritet vnnd Hocheit"* immer wieder bezeichnet

[1] Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 34f.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 643

[3] Sastrow [Mohnike] II, 289

wird.[1] Sastrow macht auch den Teufel für die Erlassung des Interims verantwortlich, wenn dieses nicht ordentlich entstanden ist[2] und deshalb eine so fürchterliche Wirkungsgeschichte zeigte. Die Frage nach dem Wesen einer geordneten, friedlichen Entwicklung wird damit aber letztlich auf die Wahrheitsfrage reduziert, die nicht nur auf eine politische Beurteilung beschränkt blieb, sondern darüber hinaus transzendent unterfangen wurde. Das bewirkte aber auch die grundlegende Unversöhnbarkeit bei vielen Auseinandersetzungen in der Reformationszeit.

Widerstandsrecht und -pflicht gegen die Obrigkeit?

Interessanterweise kommt Sastrow in seinem Gedankengang in diesem Zusammenhang auch zu Fragen nach Widerstand. Luther stellte eindeutig fest, daß Obrigkeit - sei es auch eine tyrannische - von Gott gesetzt ist.[3] Und er unterscheidet sich dabei kaum von den katholischen Staatsdenkern;[4] Aber bei Luther beschränkt sich das Wirken auf den äußeren Rahmen, das

---

[1] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 104 u.ö. Das Zitat stammt aus der kaiserl. Proposition zum Augsburger Reichstag 1547.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 303ff.

[3] Diese Gedanken weisen in das Mittelalter zurück. Der erfolgreiche Wiener Arzt Johannes Tichtel (1440-1501/03) führt in seinem Egodokument Erfolg wie auch Mißerfolg oder Unterdrückung auf Gottes lenkendes Handeln zurück. Diese Einstellungen „entsprechen der mittelalterlichen Vorstellung, wonach eine schlechte Herrschaft ebenso wie Naturkatastrophen eine Strafe Gottes sei, die durch die Mußfertigkeit des Volkes abzuhalten wäre"; (Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 104) ... und überdies zu ertragen wären - aber keinesfalls durch Widerstand zu bekämpfen seien.
Zu Luthers Position vgl. u.v.a. Gramm, Luther gestern und heute sowie Graf Castell-Rüdenhausen, Luthers Stellung zu Welt und Obrigkeit
Noch Dietrich Bonhoeffer, der als Widerstandskämpfer in der letzten Phase des Dritten Reiches hingerichtet wurde, kann in seiner in den Jahren 1940 bis 1943 entstandenen Fragmenten zur Ethik zum Schluß kommen: „Das Sein der Obrigkeit ist verbunden mit einem göttlichen Auftrag. Nur in der Erfüllung des Auftrages erfüllt sich ihr Sein. Ein völliger Abfall von ihrem Auftrag würde ihr Sein in Frage stellen. [...] Der Auftrag der Obrigkeit besteht darin, mit der Ausübung weltlicher Schwert- und Gerichtsgewalt der Herrschaft Christi auf Erden zu dienen. Die Obrigkeit dient Christus, indem sie vermittels des ihr und ihr allein an Gottes Statt verliehenen Schwertes eine äußere Gerechtigkeit her- stellt und bewahrt. Sie hat dabei nicht nur die negative Aufgabe, die Bösen zu strafen, sondern auch die positive Aufgabe, die Guten bzw. die Frommen (1. Petr. 2, 14!) zu loben. Damit fällt ihr einerseits eine Gerichtsgewalt zu, andererseits ein Erziehungsrecht zum Guten, d. h. zur äußeren Gerechtigkeit. [...]
Der Auftrag der Obrigkeit also besteht darin, um ihre wahre Begründung wissend oder nicht, durch Schwertgewalt eine äußere Gerechtigkeit herzustellen, in der das Leben erhalten und so für Christus offen gehalten bleibt.
Gehört zum Auftrag der Obrigkeit auch die Wahrung der ersten Tafel, d. h. die Entscheidung für den Gott und Vater Jesu Christi? Wir wollen [...] hier nur dies sagen: Die Erkenntnis Jesu Christi gehört zur Bestimmung aller Menschen, also auch der obrigkeitlichen Personen. Zum obrigkeitlichen Auftrag als solchem aber gehört das Lob und der Schutz der Frommen (1. Petr. 2, 14), unabhängig von der Glaubensentscheidung der obrigkeitlichen Personen. Ja erst im Schutz der Frommen erfüllt die Obrigkeit ihren wahren Auftrag, Christus zu dienen." (265f.)
„Die Obrigkeit hat den göttlichen Auftrag, die Welt mit ihren von Gott gegebenen Ordnungen auf Christus hin zu erhalten. Sie allein trägt dazu das Schwert. Jedermann ist ihr zum Gehorsam verpflichtet. Aber mit ihrem Auftrag und ihrem Anspruch setzt sie immer schon die geschaffene Welt voraus. Die Obrigkeit hält das Geschaffene in seiner Ordnung, aber kann selbst das Leben nicht erzeugen, sie ist nicht schöpferisch." (268)

[4] Vgl. Kohler, Karl V., 74f.

Evangelium wirkt durch sich selbst. Während Luther sich zur Frage nach einem (politischen) Widerstandsrechtes gegen ungerechte Landesherren negativ stellte, vertrat der schweizerische Reformator Ulrich Zwingli schon frühzeitig ein (eingeschränktes) Widerstandsrecht. „Nur sehr zögernd und unter schweren inneren Spannungen [...] waren die evangelischen Fürsten und Städte bereit, sich in Sachen der Religion der Autorität des Kaisers zu widersetzen. Noch ausgangs der 20er Jahre drang Philipp von Hessen mit seiner Behauptung eines aktiven Widerstandsrechts gegen den Kaiser bei der Mehrheit seiner Glaubensgenossen nicht durch; [...].“[1]

Bereits 1524 formulierten die Reichstädte aber auf dem Ulmer Städtetag die Möglichkeit eines Widerstandes. In Anlehnung an Luthers Zwei-Reiche-Lehre hielten sie fest: „In weltliche Dingen (‚sovil unser leib und gut belangt') will man dem Kaiser gehorsam sein und die reichsstädtische Tradition der Kaisertreue fortsetzen. Wo es aber um Gottes Wort, das ‚hail unser seelen' und das Gewissen geht, wollen die städtischen Magistrate den reformatorischen Standpunkt auch gegen den Kaiser festhalten und sich seinen Mandaten widersetzen.“[2] - In eine ähnliche Richtung, wenngleich mit anderen Akzenten, weist der Beschluß des Hansetages zu Lübeck im Jänner 1525; hier wurde kein Beschluß gegen die „martianischen Secten”[3] gefaßt, was einer eingeschränkten Billigung gleichkam. 1526 hat dann der Städtetag in Lübeck die Durchführung der Reformation den Städten freigestellt.[4]

Eine gewisse Verschiebung der Positionen ergab sich nach den Ereignissen des Jahres 1529, als zum ersten Mal die Anhänger der reformatorischen Lehre in offene Opposition zum Kaiser getreten waren. Die Bezeichnung „Protestanten“ verdeutlicht die Ambivalenz dieser Haltung: einerseits weist sie auf Widerstand hin, andererseits aber darauf, daß es nicht um Ablehnung an sich ging, sondern um ein positives Eintreten für einen Inhalt (< „pro-testare“, für etwas eintreten). Die Publikation der Confessio Augustana 1530 setzte diese positive Linie fort, auch wenn damit die Kluft zu den Altgläubigen endgültig dokumentiert war.[5] Sastrow beruft sich interessanterweise nicht auf den Doktor Pommeranus Johannes Bugenhagen, obwohl bei Sastrow seine Position durchschimmert. Gegen Luther und Melanchthon anerkannten im Zuge der Fragen um die Folgen des Wormser Reichstages 1521 nämlich Bugenhagen und Nikolaus von Amsdorf das ständische Recht der Gegenwehr. 1529 wurden diese Fragen wieder virulent: Der Kaiser müsse denjenigen, die anderer Meinung waren, zumindest Gehör einräumen, argumentierten Melanchthon und Philipp von Hessen gleichermaßen. Bugenhagens Votum ergänzte die juristische durch eine theologische Begründung.

Aus der Sicht der Stände war das Kaisertum eine Funktion mit begrenzten Kompetenzen, folglich mit begrenztem Machtanspruch. Die Gehorsamspflicht und damit die Pflicht zur

---

[1] Rabe, Reichsbund und Interim, 89
Vgl. noch immer die gegenüberstellende Untersuchung von Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht; außerdem Erdmann, Luther über Obrigkeit. Zu den verschiedenen Positionen zum Widerstandsrecht vgl. auch Brecht, Luthertum als politische und soziale Kraft, 20f.

[2] Hamm, Bürgertum und Glaube, 110

[3] Zit. nach: Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110

[4] Vgl. Schildhauer, Die Stadt im 16. Jahrhundert, 110

[5] Vgl. Kohler, Karl V., 208ff.; Rabe, Reichsbund und Interim, 89f.; zur aktuellen Diskussion um die CA vgl. Kohler, Der Augsburger Reichstag 1530, v.a. 163ff.

Unterordnung der Stände beruht auf der Huldigung, ist also nicht naturgegeben. Deshalb kann sie sich auch nicht unbeschränkt auf alle Lebensbereiche erstrecken. Dieser Argumentationsrichtung arbeitete Bugenhagen mit seiner theologischen Rechtfertigung der Gehorsamsverweigerung bzw. des Rechts zu aktivem Widerstand zu. „Nach seiner Auffassung ist alle obrigkeitliche Gewalt von Gott eingesetzt (Römer 13). Indem sie die Frommen schützt und die Bösen straft, hilft sie, die Schöpfungsordnung zu bewahren. Aber auch diese Obrigkeit ist in ihrer Gewalt begrenzt, in Sachen, die das Wort Gottes betreffen, ist sie kein Richter [...]. Ein christlicher magistratus inferior (Unterherr bei Bugenhagen) nimmt die Gehorsamspflicht gegen den christlichen Oberherrn (magistratus superior) besonders ernst, aber in dem, was Gott gehört, hat er ihm nicht gehuldigt. Wenn nun der Oberherr seine Gewalt gegen Gott und Gottes Wort richtet, verliert diese ihre Legitimation, sie hört auf, obrigkeitliche Gewalt zu sein."[1] - Allerdings: Das, was als Glaubenssache anzusehen war, und was nicht, das entzog sich dem Grundkonsens. „Hier entstanden Ausschließlichkeitsansprüche in der Wahrheitsfrage."[2]

Ab 1530 erwog der Kaiser einen Ketzerkrieg. „Insgesamt betrachtet, griffen in der kaiserlichen Politik Kaiseridee und dynastisches Bewußtsein aufs engste ineinander und standen in Wechselbeziehung zur religiösen Grundstimmung des Kaisers. In dieser 1530 gegebenen Einheit von Religion und Politik bestand wohl das größte Hindernis, auf dem Augsburger Reichstag zur Herstellung der kirchlichen Einheit zu gelangen. Die Vorstellung eines ‚politischen Zusammenlebens aufgrund religiöser Trennung', die im September 1530 in Sicht kam, widersprach der Auffassung Karls V. diametral."[3]

Die politische Haltung der protestierenden Stände in den Jahren nach 1529 machte die neue Haltung gegenüber dem Kaiser deutlich. Es war nur konsequent, wenn 1531 aus den „Protestierenden" die „Schmalkaldener" wurden und damit aus einer Gesinnungsgemeinschaft ein politisches Bündnis.[4] Damit verbindet sich auch die Frage nach der Legitimität politischen Widerstandes.[5] Die Fragestellung, die bis in unser Jahrhundert von eminenter Bedeutung ist, denkt man bspw. an das Juli-Attentat 1944, ist bis heute letztendlich nicht endgültig beantwortet.[6] Eine Untersuchung von M. Rech weist aber auf eine Differenzierung für diesen Problemkreis hin. Zwar „fordert" Luther den „leidenden Gehorsam des Gläubigen gegenüber der [gottgewollten] Obrigkeit",[7] vertritt aber ganz vehement ein Widerstandsrecht, ja sogar eine Widerstandspflicht gegenüber Räubern oder Dieben.[8] Daß man sich dem Wirken des Teufels und der Chaosmächte widersetzen muß, war wohl auch für Sastrow

1 Schorn-Schütte, Karl V., 72

2 Schorn-Schütte, Karl V., 73

3 Kohler, Karl V., 211f.

4 Vgl. Brandi, Karl V., 264f.
Interessanterweise werden in jenen Jahren in der bildenden Kunst Deutschlands Darstellungen der Judith modern. Judith, eine heroische Frauengestalt aus den alttestamentliche Apokryphen, wurde in der Renaissance als Tyrannenmörderin oft dargestellt. Vgl. Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 303ff. (E 16-18)

5 Vgl. u.a. Aland, Reformation Martin Luthers, 131f.

6 Vgl. Wolf, Art. „Widerstandsrecht"

7 Rech, Widerstandsrecht bei Martin Luther, 43

8 Vgl. Rech, Widerstandsrecht bei Martin Luther, 39ff.

selbstverständlich.[1] Es geht hier aber um die Frage eines aktiven, offenen Widerstandes oder eines persönlichen, leidenshaften Widerstehen.

Es ist sicherlich mehr als politische Meinung Sastrows, die der pommer'schen Position im Schmalkaldischen Krieg entspricht, wenn er den harten Absagebrief der Schmalkaldener ablehnt und dem Schmalkaldischen Krieg insgesamt kritisch gegenüber steht, obwohl er prinzipiell auf der Seite der Schmalkaldener stand. Und er wirft Sleidan wie auch Beuther letztlich Unredlichkeit vor, daß diese den Absagebrief - wohl aus Gründen der Parteilichkeit - in ihren Werken nicht thematisieren. Grund für die Ablehnung Sastrows ist, daß der *„Absagebrieue, den der Schmalkaldischer Bunt aus jrem Lager vor Ingolstadt dem Keyser 2. Septembris [...] geschickt, gedenckt Sleidanus noch Beuterus nicht mit einichem Worte, da es doch der rechte, dem Keyser vordrießlichste Absagebrieff, der auch in vnnd nach dem Kriege dem Churfursten von Sachssen vnnd Landtgrauen von Hessen vnnd jren Buntgenossen den grossen Schaden gethan, ja gantz Teutschlandt, die Vnschultigen mit den Schuldigen, entgelten mussen [...].“*[2] - Die Fürsten hatten in der Ansicht Sastrows ihre Pflichten als weltliche Obrigkeit nicht wahrgenommen. Die deutliche politische Ablehnung und Aburteilung Sastrows z.B. des Konzils rückt ihn aber ganz deutlich in die Opposition gegenüber dem Kaiser und der altgläubigen Seite. *„Dan obwoll Key. Mt. von dem Bapst letzlich, das das Concilium von Bononia gen Trient widerumb reduciert vnnd gewendet, eingereumbt; So ist doch sollichs aus schelmischer Boßheit vnnd Betrug geschehen, das er, als das Haupt des Concilii mit den Seinen, darunter auch die Teutsche Papisten, Ertzbischoue, Apte, vnnd was zu Garbekammer gehort, mit sässen, die Wirckung des Interims, wo etwas dem Teuffelschen Bapstthumb zuwidern darjn, vorhindern, ja gar vmbstossen vnnd gantz vornichtigen konten.“*[3]

Während beim Schmalkaldischen Krieg die kaiserliche Seite immer zu betonen bestrebt war, daß es sich nur um Bestrafung „weltlichen Ungehorsams“ handelte, argumentierte der Schmalkaldische Bund - und Sastrow folgt dieser Argumentation -, daß es sich um einen Krieg gegen die Augsburgische Konfession - und damit gegen die freie, noch dazu verbesserte (reformierte) Religionsausübung - handle.[4] Für Sastrow ist in dieser Sicht Widerstand gegen die Obigkeit Gehorsam gegen Gott. Wenn Sastrow aber lang und intensiv über das Elend und Leid berichtet, das durch das Augsburger Interim entstanden ist,[5] dann distanziert er sich gut lutherisch im Rahmen der Freiheit des Evangeliums - in der „Freiheit eines Christenmenschen“, um mit einer Lutherschrift zu sprechen - von einer rein obrigkeitlichen Sicht. Denn es ist nach lutherischer Auffassung oberste Pflicht der Obrigkeit, Unrecht zu wehren und Blutvergießen zu

---

[1] Vgl. die Gedanken Luthers zum Menschen im Kampffeld zwischen Gott und Widergott bzw. zur Geschichte als Kampf zwischen Gott und Satan; vgl. A. Peters, Der Mensch, 52ff. u. 165; Krumwiede, Glaube und Geschichte, 77f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 427

[3] Sastrow [Mohnike] II, 289f.
Zum Begriff „Garbekammer“, der synonym für niedere Geistlichkeit gebraucht wird, vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 289-Anm.**)

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 377

[5] *„[...] mit Exequirung der Keyserlichen verordneten Inquisition vnnd Mandamenten (wie sie es nenneten) desto ??schwinder vnnd erschrecklicher vorfaren, dadurch viell tausent martisiert, sine discrimine status, conditionis sexus, et aetatis gehengt, erdrenckt, verbrent, gekopfft, mit Weib vnnd Kindern verjagt, des Iren entblosset vnnd jn die eusserste Armut zum Bettelstab gesetztt worden.“* (Sastrow [Mohnike] II, 376)

vermeiden; wenn dem jedoch nicht so ist, und - wie im Schmalkaldischen Krieg - gewaltsam vorgegangen wird - wie durch den Kaiser - so hat sich die Obrigkeit selbst ins Unrecht gesetzt. Sastrow ist dennoch nicht begeistert über den Widerstand der evangelischen Fürsten und distanziert sich - gut lutherisch - vom Krieg gegen den Kaiser, der auch auf Kosten der Bevölkerung ausgetragen wird; aber er ist sich sehr differenziert auch gewiß, daß der Schmalkaldische Krieg auch durch die kaiserlicher Haltung verursacht wurde. *„Vnnd obwoll der Augßburgischen Confession Vorwanten jres vor vnnd jm Kriege vngeburender begangener Excess [...] mit Vorgiessung vieles menschlichen Blutts, auch mercklicher grosser Beschwerung Landt vnnd Leut des gantzen Teutschen Landes zum sonterlichen Spectacell funf Jhar lang schimpf- vnnd spottlich herumb gefurt [...], so wurt doch der auf der andern Seiten Papistischer Anhang jmgleichen nicht vorseumt.“*[1]

In der kaiserlichen Propaganda wurde der Kaiser zum Garanten der Gerechtigkeit und des Friedens hochstilisiert.[2] Wenn der Kaiser also den Krieg gegen die Schmalkaldener betrieb, so brachte er sich selber in eine schwierige Position. In dem sich ergebenden Untergang der geordneten Zustände und kriegerischen Ereignissen wird die Herrschaft des Satans offenbar. Es mag deshalb auch Überzeugung sein, daß Sastrow die weiteren politischen Ereignisse nach dem Reichstag zu Augsburg nicht mehr behandelt; ... obwohl sie doch dann sehr wohl zu einer dauerhaften Regelung des Religionszwistes führten. Nachdem der Kaiser im Schmalkaldischen Krieg (1546/47) die protestantischen Fürsten geschlagen hatte, nachdem in Anschluß an die Wittenberger Kapitulation (1547) die Kurwürde des besiegten protestantischen sächsischen Kurfürsten auf einen Verbündeten des Kaisers, Moritz von Sachsen, übergegangen war, nachdem der Kaiser 1547/48 den Protestanten das sogenannte „Interim“ diktieren konnte, das einen herben Rückschlag für die Anhänger des Protestantismus darstellt, schlug sich der scheinbar kaisertreue Moritz von Sachsen jedoch auf die Seite der Protestanten, die nun 1552 mit dem Passauer Vertrag zu einem ersten, 1555 mit dem Augsburger Religionsfrieden einen weiteren Erfolg verbuchen konnten. Die Bestimmungen des Religionsfriedens erlaubten den protestantischen Fürsten, in ihren Ländern die Reformation nach ihrem Ermessen durchzusetzen - die Untertanen mußten sich nach dem Grundsatz „Cuius regio, eius religio“ dieser Entscheidung beugen.

Exkurs: „Daß eine christliche Versammlung“[3] *- Leisnig als Musterfall und Vorbild der Reformation*

Zu einem Musterfall der Reformation, wie sie sich Luther vorstellte, wurde Leisnig, in Kursachsen zwischen Leipzig und Meißen gelegen; der Leisniger Kastenordnung hat Luther „exemplarischen Charakter“ beigemessen.[4] Der Landesherr sollte auf den Frieden und die Ordnung achten, in deren Schutz dann im Reich Gottes die Reformation geschieht. In einer Reihe von Schriften beschäftigt sich Luther mit Leisnig, von denen die Schrift „Das eyn Christliche versammlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer

[1] Sastrow [Mohnike] II, 377

[2] Vgl. Kohler, Karl V., 96ff. u. 110

[3] WA XI, 408-416

[4] Brecht, Luthertum als politische und soziale Kraft, 8

tzu beruffen, eyn und abtzusetzen, Grund und ursach aus der schrifft" für das hier darzustellende Thema wohl am aufschlußreichsten ist. Ausgangspunkt dabei ist Luthers Vorstellung vom Allgemeinen Priestertum, das die Gemeinde befähigt, wie der Titel sagt, über Lehre und Lehrer zu urteilen und damit Pfarrer wählen zu können. „Und gott nicht tzuversuchen ist, das er vom hymel new prediger sende, mussen wyr uns nach der schrifft halten und unter uns selbs beruffen und setzen die ienigen, so man geschickt datzu findet und die gott mit verstand erleucht und mit gaben datzu getziert hatt."[1]

Weil Gottes Gebot höher steht als das Gesetz der Welt, so muß die Gemeinde selbst- bzw. besser: gottverantwortlich entscheiden, einen evangelischen, d.h. am Evangelium ausgerichteten, Pfarrer einzusetzen. „Denn ynn solchem fall sihet eyn Christen aus bruderlicher liebe die nott der armen verdorben seelen en und wartet nicht, ob yhm befeh odder brieffe von Fursten odder Bischoff geben werde. Denn nott bricht alle gesetz und hatt keyn gesetze. So ist die liebe schuldig, tzu helffen, wo sonst niemant ist, der hilfft odder helffen solt."[2] Gerade das letzte Zitat scheint auf den ersten Blick Luthers Auffassung von der Stellung der Obrigkeit zu widersprechen; doch denkt man an die Grenzen der obrigkeitlichen Macht und ihres Auftrages, so erkennt man den Zusammenhang: die Obrigkeit darf sich trotz ihres Schwertamtes nicht in die Belange des Gottesreiches einmischen. Nur im äußersten Notfall kann die Obrigkeit diese Grenzen durchbrechen, und dann auch nur in dem Sinne, dem Evangelium zum Durchbruch zu verhelfen und immer eingedenk der Aufgabe des Dienens zur Verbesserung.

Im Reiche der Welt gelten die Gesetze in den Regeln der Politik, und nicht das gesetzesfreie Evangelium wie im Reich Gottes! Für die Bereinigung von Unordnung innerhalb des Reiches der Welt gibt es die Obrigkeit, deren Schwertamt sie zur Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der Ordnung verpflichtet. Wohl ist es aber unzulässig, die beiden Reiche zu trennen; Dem entspricht es, daß in „zeytten [da] die nott da ist",[3] „an ettlichen ortten auch welltliche uberkeyt, als radherrn und fursten, yhn selbs prediger bestellet und besoldet haben ynn yhren stedten und schlossern, wilch sie gewollet haben on alle urlaub und befelh der Bisschoff und Bepste, Und hatt auch niemant dreyn geredt."[4]

Die Bestellung neuer Amtsträger stellt aber nur einen Punkt der Schrift dar; andere Themen sind die Neuordnung des Gottesdienstes[5] und die Regelung der kirchlichen Vermögensverhältnisse, die besonders brisant waren, weil sich hier Gottesreich und Reich der Welt trafen und die Nachtinteressen aller Gruppen angesprochen wurden. „Was die Pfarrerwahl betrifft, so war sie bisher Teil des Patronatsrechts eines benachbarten Zisterzienserklosters gewesen, dem die Pfarrei Leisnig nach herkömmlichem mittelalterlichem Kirchenrecht auch mit ihrem Vermögen und dessen Einkünften inkorporiert war. Dies widersprach allgemein dem zunehmenden Streben nach städtischer Selbstverantwortlichkeit, das sich hierin mit dem reformatorischen Prinzip traf, die Verhältnisse nach den Maßstäben der Bibel zu gestalten. So setzte man sich in Leisnig über das geltende Recht hinweg und erwählte

[1] WA XI, 411, 26-30

[2] WA XI, 412, 24-29; ähnlich: „Vom Mißbrauch der Messe": lat.: WA VIII, 415f., dt. WA VIII, 486f.

[3] WA XI, 414, 30

[4] WA XI, 415, 19-22

[5] Vgl. auch „Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde", 1523, WA 12, 35-37

einen evangelisch gesinnten Pfarrer."[1] Die finanziellen Verhältnisse der Pfarrei sollten mittels eines sog. Gemeinen Kastens neu geregelt werden. Durch die Einrichtung dieses Gemeinen Kastens wäre die Pfarrei unabhängig von weltlicher Obrigkeit. Die Ordnung an sich konnte aber erst nach großen Schwierigkeiten im Jahre 1529 in Kraft treten.[2]

[1] M. Elze, in: Luthers Ausgew. Schriften V, 7

[2] Vgl. „Vorrede zu: Ordnung eines gemeinen Kastens. Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind", 1525; WA XII, 11-15; weiters: WA XII, 16-30; außerdem: M. Elze, in: Luthers Ausgewählte Schriften V, 19

V.2. Geprägte Bilder in Sastrows Denken

Das Mittelalter war voll von geprägten Denkmustern und Bildern positiver wie auch negativer Art. Viele davon verloren im Zeitalter des Humanismus aber ihre Kraft; und kommen bei Sastrow nicht mehr zur Sprache, wie bspw. die Bewertung der Frau als Agentin des Satans.[1] Die Reformation mit der ihr nachfolgenden Glaubensdifferenzierung führte gerade in der Apologetik und Polemik beider Konfessionen allerdings wieder zur Ausgestaltung und Verwendung geprägter Bilder und Stereotypen. Sastrow trug diese Stereotypen und geprägte Bilder aus den Polemiken und Schriften seiner Zeit, v.a. auch der lutherischen Seite, durchaus mit.[2]

Die Person Luthers

Hauptperson der Reformation ist für Sastrow Martin Luther - Zwingli oder Calvin kommen bei Sastrow nur am Rande vor, obwohl er einige Zeit in die Schweiz Kontakte hatte. Überhaupt nimmt Luther bei Sastrow - wie bei den meisten Evangelischen dieser Zeitpoche - einen großen Stellenwelt ein.[3] Es war auch Luther selbst, der Sastrows großes Vorbild, Nikolaus Smiterlow, von der Richtigkeit der neuen Lehre überzeugte.[4] Es ist allerdings bei Sastrow nicht bemerkbar, was dann v.a. in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ein deutlicher Akzent wird, daß nämlich Luther der wichtigste Gegenspieler Karls V. gewesen ist. „Daß dies eine sehr eingeschränkte nationale Perspektive war, die in ihrer Zeit durchaus Parallelen hatte, ist der gegenwärtigen Forschung bewußt.“[5]



M. Luther

Vertreter der Familie Sastrow hatte auch persönlichen Kontakt zu den Reformatoren bzw. reformatorischen Theologen der zweiten Generation. Johannes Sastrow war ein Schüler Luthers und Melanchthons, Bartholomäus Sastrow selbst begegnete Luther persönlich; und er hat wohl mehr als dessen harte Schrift „Wider das Papsttum“ des Jahres 1545 intensiv gelesen. Sastrow hatte auch guten Kontakt zur lutherischen Geistlichkeit

---

[1] Vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 456ff.

[2] Vgl. u.a. Kohler, Jögli, nun buck dich, 65f.

[3] Das wird bspw. auch beim Cursus Vitae des Protestanten Christoph Hueber (1523-1574), einem Zeitgenossen Sastrows, deutlich. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 250f.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 40; vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 94f.

[5] Schorn-Schütte, Karl V., 47
Schorn-Schütte macht ebd., 47ff. darauf aufmerksam, daß Karl V. in den ersten Jahren seiner Regierung andere Sorgen hatte, als sich um den Wittenberger Mönch zu kümmern. Andererseits lobte noch 1532 Luther Karl als einen „frommern Kaiser“.



Hans Baldung Grien, Martin Luther mit Heiligenschein und Taube des Heiligen Geistes (1522) - Luther polarisierte; er erschien manchen seiner Zeitgenossen als Teufel, manchen als Heiliger

von Anfang an: Generalsuperintendent Johann Knipstro war gern gesehener Gast im Hause Sastrow, der *„Altern stetts gueter Freunt“*.[1] Mit Lepusculus hatte Sastrow bei seinem Baselaufenthalt Kontakt.[2] Luther war gewissermaßen Teil der Familientradition der Sastrows; was übrigens auch andernorts feststellbar ist.[3] Sastrow, der Luther einen *„heiligen Man“*[4] nennt, hat auch einen Brief Luthers, das Abendmahl betreffend, in seine Schrift aufgenommen, und er betont überdies, daß er die Originalhandschrift - das *„Original“* als *„autographum“* -[5] besitzt.[6] Der hier angesprochene Brief hat später auch den Inhalt eines Briefverkehrs zwischen Sastrow und Georg Mylius, damals Professor in Jena, gebildet. Der Brief Luthers an Sastrows Vater war Mylius, der den Brief veröffentlichen wollte, durch den Stralsund'schen Superintendenten Konrad Schlüsselburg bekannt geworden. In seinem Schreiben vom Oktober 1594 wandte sich Mylius an Sastrow mit der Bitte um Druckerlaubnis, indem er „die schöne und Christliche Missive des heiligen Mannes Gottes, Herrn Lutheri, welche er mir seiner heiligen Hand selbst an euren seligen Vater geschrieben“,[7] anspricht. Wenn also Sastrow in seiner Autobiographie vom *„heiligen Mann“* Luther spricht, so ist dies vielleicht auf den Briefverkehr mit Mylius zurückzuführen, den Sastrow wenige Jahre vor Endredigierung seiner Autobiographie gehabt hat.[8]

In der Bezeichnung *„heiliger Mann“* für Luther ist nichtsdestoweniger eine allgemein übliche Bewertung des Reformators im ausgehenden 16. Jahrhunderts zu sehen. Luther wird

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 4f.
Die enge Beziehung der Pommernherzöge weist in eine ganz ähnliche Richtung: So studierte z.B. Herzog Ernst Ludwigs zwischen 1563 und 1565 nicht nur in Wittenberg, sondern wohnte auch im Hause Martin Luthers.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 614

[3] Ganz ähnlich ist es beim - evangelischen - Österreicher Christoph Jörger (1502-1578); vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 238f.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 379 u.ö.
Die Vorstellung Luthers als Heiligen - mit Heiligenschein und Taube für den Heiligen Geist - ist allerdings wesentlich älter. Sie findet sich bereits in dem bekannten Holzschnitt von Hans Baldung Grien um das Jahr 1522. Im Zusammenhang mir den Schriften zum Reichstag in Worms hat Hans Baldung Grien in Straßburg diese bemerkenswerte Lutherinterpretation geschaffen; Luther als der vom göttlichen Geist erleuchtete Prediger. Vgl. u.a. Kunst der Reformationszeit. Einführung, 58

[5] Sastrow [Mohnike] I, 186

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 184-186

[7] Zit. nach: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, XXIII

[8] Eine gut greifbare Edition des Briefes findet sich in WA B IX, Nr. 3466, 94f., die dem Text von Sastrow vollständig entspricht. Mohnike wird dabei als Quelle angegeben; der Brief selber ist im Original nicht mehr vorhanden. Vgl. WA B IX, 94

aber keineswegs zum Heiligen katholischer Prägung hochstilisiert. Es finden sich keine Anzeichen von einer religiösen Verehrung des Reformators, selbst nach dessen Tod.[1] - Die Interpretation von Luther als keulenschwingender Hercules Germanicus, der Aristoteles, Thomas von Aquin, Duns Scotus und andere erlegt und auch dabei ist, einen Mönch zu erschlagen - wie er sich auf dem Holzschnitt Hans Holbeins d.J. aus dem Jahre 1522 findet -[2] tritt bei Sastrow nirgendwo in seiner Autobiographie auf und wird erst im 19. Jahrhundert zum Kampfprogramm. Die Hochschätzung des Reformators findet vielfältigen Ausdruck: So ist es Sastrow offenbar selbstverständliches Anliegen, nicht nur von der Hochzeit Herzog Philipps und Maria, der Schwester Herzog Johann Friedrichs von Sachsen, zu berichten, sondern auch darüber, daß die Trauung durch Martin Luther vorgenommen wurde. Daß Sastrow die Trauungspredigt Luthers kurz wiedergibt, unterstreicht die Bedeutung, die der Person des Reformators gegeben wird.[3]

Auf der Reise zum Kammergericht in Speyer begegnet er schließlich dem Reformator selbst. *„Zu Wittenberg hat mein Bruder Doctorem Martinum Lutherum, so am Kirchoue bei dem Buchladen gestanden, valediciert; hat mir die Handt gebotten, vnnd als wir von Phil[i]ppo Melanthone vnnd andern Gelerten Befurderungsbrieue an Procuratores vnnd Advocaten zu Speir bekommen, sein wir vorth auf Leibtzig gezogen, von dannen auf Newburg* [= Naumburg] *vnnd Erffurdt.“*[4] - Durch einen solchen Empfehlungsbrief Melanchthons bekommt Sastrows Bruder Johannes schließlich auch eine Stellung beim einem Propst in Speyer.[5]

Luther ist für ihn auch gewissermaßen der Garant für Frieden; und das heißt wohl auch für die gesellschaftliche Ordnung, die gottgewollt ist.[6] In der friedensschaffenden Wirkung Luthers erweist sich für Sastrow deshalb auch, daß sein Wirken gottgewollt ist. *„Ich“*, resümiert Sastrow, *„kan gleichwoll meinen Kindern des heiligen Mans, Doctoris Martini Lutheri, Prophecei vnerinnert nicht lassen, das Teutschland wegen Vorachtung Gottes Worts vnnd anderer Sunde Krig erleiden wurde, er aber, so lang er lebte, denselben auffhalten, balt nach seinem Tode denselben erwarten solten. Vnnd ist er in diesem 46. Jhar den 18. Februarij* [= 1546] *zu Eißleben in seinem Vatterlandt seliglich entschlaffen, vnnd ist ex Sleidano lib. 17., Doct. Beutero lib. 6 vnnd anderer Schribenten mehr zufinden das sich zum Teutschen Krig* [scl. Schmalkaldischen Krieg] *Zurusten mit dem Februario, damall Dr. Lutherus nur krank zu werden angefangen. So hab ich auch, ehe ich von Rom abgezogen, vberflussig gespurt, das Keys. vnnd Bapst im Aprill, allso nur 2 Monat nach D. Lutheri Toedt, sich darzuzurusten in voller Arbeit gestanden.“*[7]

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 22

[2] Vgl. zu diesem Stereotyp u.a. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 37 - Der Hercules Germanicus ist es damit auch, der über die Babylonische Hure, als die das Papsttum gedacht wird, siegt. Vgl. u.a. ebd., 59

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 145f.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 207

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 211

[6] „Ordnung“ zielt hier weniger auf die Struktur ab als auf das Geordnet-Sein der Gesellschaft im Gegensatz zu einer Anarchie.

[7] Sastrow [Mohnike] I, 379f.

Mit dem Fortschreiten der Konfessionalisierung und der Verhärtung der religiösen Frontstellungen findet sich Sastrow zunehmend auf der bewußt evangelischen Seite, und aus dem toleranten Beobachter wurde ein erklärter Befürworter der Reformation. Von Melanchthon hatte Sastrow in dieser Phase deshalb eine weniger gute Meinung, bezeichnet seine Schreiben sogar als *„kleinmutig"*,[1] namentlich, als er Zugeständnisse auf dem Gebiet der Adiaphora zu machen bereit ist.

Der Hochschätzung - z.T. Verehrung - Luthers durch seine Anhänger stand die Verketzerung seiner Person durch seine Gegner gegenüber. Interessant sind die Reaktionen der katholischen Geistlichkeit Roms, von denen Sastrow berichtet, als man die *„froliche neuwe Zeitung"* brachte, daß der *„Ertzttketzer"* Martin Luther tot sei. Es ging das Gerücht, *„viel Teuffell weren vmb jne hergeflogen"*[2] und hätten ein solches Getöse gemacht, daß niemand bei ihm hätte bleiben können: Luther hätte gebrüllt wie ein Ochse, sei zuletzt unter gräßlichem Geschrei verschieden und hörte nicht auf, im Hause zu spuken.[3] Solche Erzählungen gehören in die frühe antilutherische Polemik. Vom Geharnischten Reichstag zu Augsburg berichtet Sastrow auch darüber; hier fand die Polemik ihren Ausdruck in Form von Schaustücken.[4] Die Reihe der Beispiele zur Verketzerung des deutschen Reformators ist unübersehbar.[5] - Der Kampf gegen die „Häresie Luthers" - so Karl als Motiv seiner Italienfahrt Ende der zwanziger Jahre - bestimmte über weite Bereiche das politische Wirken Karls in Deutschland.[6]

Demgegenüber berichtet Sastrow in etwas gewandelter Form auch von der bekannten Begebenheit, als nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes der siegreiche Kaiser und seine Verbündeten in der Schloßkirche zu Wittenberg Luther die letzte Referenz erwiesen hätten. *„Ich horte aber im Lager, das der Konig, Hertzog Moritz, vor, vnnd der Keyser nach auch die Schloskirche mit Fleisse besehen, dan sie, sonderlich Keyser vnnd Konig, vberredet weren, das man vber Lutheri Begrebnusse Nacht vnnd Tag brennende Lampen hengede vnnd Wachskertzen stehende hette, vnnd dafur bettede, als in papistischen Kirchen vor der vorstorbenen Heiligen reliquiis geschicht."*[7] - Es handelt sich dabei um ein frühes Zeugnis einer Lutherverehrung noch ganz in katholischen Denkmustern; gleichzeitig drückt dieses Gerücht aus, daß selbst der tote Luther seine Feinde gewissermaßen überwunden hat. Über den Wahrheitsgehalt solcher Erzählungen ist sehr schwer zu urteilen, wobei eine prolutherische Ausgestaltung unübersehbar ist; Daß solcherart weitergegebene „Begebenheiten", die eine lange Lebensdauer haben und im 19. Jahrhundert eine pointierte Revitalisierung erfuhren, gerade angesichts der protestantischen Niederlage bei den evangelisch Gesinnten blühten, mag nicht verwunderlich sein. A. Kohler verweist in seiner Karlbiographie auf eine Flugschrift des

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 319

[2] Sastrow [Mohnike] I, 324

[3] Hier muß man allerdings anmerken, daß zur Zeit Luthers Tod die Glaubensspaltung zumindest auf theologischer Ebene schon geschehen und in ein Stadium der Polemik getreten war - so schrieb beispielsweise Luther kurz vor seinem Tode eben auch die gehässige Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet".

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 301f.

[5] Vgl. Kohler, Karl V., 108ff.

[6] Vgl. Kohler, Karl V., 196 (Zit. nach: ebd.)

[7] Sastrow [Mohnike] II, 22

damaligen Wittenberger Stadtpfarrers und Beichtvaters Luthers, Johann Bugenhagen mit dem Beinamen Doktor Pommeranus. „Er, der das Verhalten des Kaisers und seiner nächsten Umgebung in der Stadt aufmerksam registrierte, erwähnt das Grab Luthers nicht. [...] Der Kaiser, so berichtet Bugenhagen, habe gemeinsam mit Ferdinand und dessen Sohn Maximilian sein Haupt vor dem Kruzifix entblößt, das vor der Stadtkirche angebracht war; vor allem aber habe er in der Schloßkirche den Gottesdienst, der kurz zuvor eingestellt worden war, wiedereingeführt."[1]

In seiner massiven Ablehnung des Papsttums, wie sie spätestens seit dem Augsburger Reichstag zu Tage tritt, bezieht sich Sastrow in erster Linie auf Luthers Kampfschrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" aus dem Jahre 1545 - jenem Jahr, in dem Sastrow in Rom gewesen war -, *„darjn alle Schelmerei, so jn Conciliis, auch jn diesem, zu Trient angefangen [...]. Derowegen dasselbige Buch nutzlich, auch mit frolicher Lust zulesen ist, darzu jch dan meine Kinder will vatterlich vormant haben."*[2]

Luthers „Veste Burg"

In der Schrift „Form und Ordnung geistlichen Gesanges und Psalmen", die um das Jahr 1529 in Augsburg erschien, ist der erste Druck von Luthers Reformationslied „Ein feste Burg" enthalten. Es handelt sich dabei um eine Nachdichtung des 46. Psalms, den Luther als „trost Psalm" überschreibt. Immer wieder wurde die „feste Burg" des Liedes mit der Wartburg in Verbindung gebracht, auch wenn diese beim Lied offenbar nicht Pate stand. Die Mehrheit der Forscher ist der Meinung, daß das Lied erst nach 1527 entstanden ist, denn sonst stünde es in einem der beiden Gesangbücher, die 1524 erschienen sind. 1527 war ein schweres Jahr für Luther, da in dieser Zeit Wittenberg von der Pest heimgesucht wurde; überdies war Luther in diesem Jahr schwer erkrankt. Man denkt auch daran, daß der Märtyrertod des Oberösterreichers Leonhard Kaiser in Schärding am Inn Luther zu diesem Lied angeregt haben könnte. Um dem Blutzeugen ein Denkmal zu setzten, gab Luther im Oktober 1527 dessen Leidensgeschichte heraus. Martin Brecht bringt in seiner großen Lutherbiographie das Lied in inhaltlichen Zusammenhang von Luthers Abendmahlsstreit mit Zwingli, der 1527 ausbrach.[3]

Sastrow verbindet das Bild der „Festen Burg" hingegen deutlich mit der Erfahrung des Bedrängtwerdens des Bekenntnisses wegen und des weitgehend neuen Phänomens evangelischer Märtyrerschaft. Für Sastrow wird v.a. der Schmalkaldische Krieg mit seiner Ausrichtung, den Protestantismus zurückzudrängen, ein Sturm auf die *„Veste Burg"*, die damit zum Inbild für Glaubenstreue in Verfolgung wird. *„Wie dan Sein Key. Mt. dem Bapst allen gueten Willen bezeigte, damit er den auf seine Seite bringen vnnd zur Handt haben mochte, den er höher vnnd jme furtreglicher zu sein erachtede, als ein gnedigen Gott zu haben. Dan*

[1] Kohler, Karl V., 316; vgl. Johann Bugenhagens Bericht über die Belagerung und Übergebe Wittenberg (Ausz.), in: Kohler, QGKV Nr. 97, 376ff.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 287f.

[3] Vgl. Brecht, Martin Luther II, 315

er sich vberredet, das er mit sollichem Beystande D. Luthers Veste Burg sturmen, erlegen vnnd gar verwusten konte.“[1]

Auffällig ist hier in Zusammenhang mit den Überlegungen um die Durchführung der Reformation der defensive Charakter des Bildes der „Burg“. Dahinter steht die Überzeugung, daß das Evangelium sich in einem freien Raum selbst durchsetzt, die Politik muß diesen freien Raum - eine gute Ordnung - aber gewähren bzw. schaffen. Dieser defensive Charakter wird durch das gelebte Bewußtsein bedingt, einen „gnädigen Gott“ zu haben, wie das das lutherische Rechtfertigungsverständnis lehrt. Sastrow spielt im obigen Zitat also - gut lutherisch - die Rechtfertigung allein durch Gottes Gnade („sola gratia“) gegen die Papsttreue aus.

Eine machtbetonte antievangelische Politik kann die theologischen Erkenntnisse nicht betreffen, sondern führt - ganz im Gegenteil - dazu, daß *„Luthers Veste Burch nicht erlegt, zerrissen, vorwustet vnnd jn Bodem gleich geschleiffet“*, wie das wohl vielen tatsächlichen Burgen nach dem Schmalkaldischen Krieg zuteil wurde, *„sonder viell mehr mit gefuderten Wassergraben vnnd gar hohen Wällen also starck beuestigt“*.[2] Das *„durch vieler hundert Märteler vergossen Blut“* hat bewirkt, daß die Feste Burg nur noch gestärkt wurde, *„dermassen gewachssen vnnd zugenommen hatt, auch noch täglich wachsset vnnd zunimpt, das sie jn Ewigheit wieder alle jre Veinde woll vnuberwintlich sein vnnd bleiben wurt“*.[3] - In diesem Zusammenhang schimmert das Motiv durch, daß der Satan gegen Gott und sein Wort ankämpft.[4]

¶ Der. 46. Ain trost Psalm.
In seiner aygnen weyß.

AIn feste burg ist vnnser Gott / ain gůte wör vnd waffen / Er hilfft vns frey auß aller nott / die vns yetz hatt betroffen / der alt böse feyndt / mitt ernst ers yetzt meint / groß macht vnd vil list / sein grawsam rüstung ist / auff erd ist nicht seins gleichen.

¶ Mit vnnser macht ist nichts gethan / wir seind gar bald verloren / Es streyt für vns der rechte man / den Got hat selbs erkorẽ / Fragst du wer der ist / er hayst Jesu Christ / der Herr Zebaoth / vnnd ist kain ander Gott / das feld můß er behalten.

¶ Vnd weñ die welt vol teüfel wer / vnd wölt vns gar verschlingen / So fürchten wir vnns nicht zů ser / es sol vns doch gelingẽ / Der Fürst diser wellt / wie saur er sich stellt / thůt er vns doch nicht / das macht er ist gericht / ain wört-lin kan jn fellen.

¶ Das wort sy sollen lassen stan / vnnd kain danck darzů haben / Er ist bey vnns wol auff dem plan / mit seinem gayst vnd gabẽ / nemen sy den leyb / gůt ehr kind vnd weyb / laß faren dahin / sy habens kain gewin / das reych můß vns doch bleyben.

Erstdruck des bekannten Lutherliedes „Ein feste Burg“ (Augsburg 1529), eine Nachdichtung des 46. Psalms. - Die „Feste Burg“ wurde zum Symbol evangelischer Frömmigkeit.

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 648

[2] Sastrow [Mohnike] II, 649

[3] Sastrow [Mohnike] II, 649

[4] Zu Luthers Glaube an den Teufel vgl. u.v.a. Roskoff, Geschichte des Teufels II, 166ff u. 168ff.

Rom als Sitz des Antichristen bzw. des Satans

Als Notar im diplomatischen Dienste auf der evangelischen Seite nach dem Schmalkaldischen Krieg wurde Sastrow immer profilierter evangelisch, er durchdachte aber die Situationen auch immer klarer. In dieser Zeit bezeichnete er den Papst sogar als *„hellischen Vatter“*.[1] - Es ist in Sastrows Anschauungen der Teufel, der im politischen Bereich einen geordneten Fortgang im Sinne einer Verbesserung („Reformation“) gefährdet und damit überhaupt erst die Möglichkeit zu Verbrechen u.ä. schafft, durch die das Evangelium nicht zur Wirkung kommen kann. Auf kirchlicher Seite ist es dann der Papst, der das Evangelium zurückdrängt, weshalb für ihn der Papst auf die Seite des Teufels / Antichrists rückt. Ein Hartmut von Cronberg wies dem Kaiser die Aufgabe zu, nicht nur das Volk zu dem „seligen Brunnen“ zu führen, auf den Luther hingewiesen habe, sondern auch den „Papst und die Seinen“: „Demselbigen kannst du auf Grund der heilgen Schrift anzeigen, daß er wahrhaftig ein Vikar des Teufels und Antichrists ist und daß wahrhaftig die päpstlichen Gesetze, so durch die Menschen ihrem Kopf nach erdacht und gesetzt sind, keinen guten Grund haben und daß solches nichts anders denn eine stinkende und faule Pfütze ist des Teufels.“[2]

Die Identifizierung des Papstes mit dem Antichrist war durchaus nicht neu. Sie war bereits vor der Reformation populär, spätestens seit der Hussitenbewegung. Im Werk des Antichrist sah man die Ursache für Seuchen, Kriege und soziale Unsicherheit als Zeichen des nahenden Weltgerichts. In der Apokalypse Albrecht Dürers aus dem Jahre 1498 finden sich ganz ähnliche Motive. Im März 1519 wird es Luther wahrscheinlich, daß der Papst der Antichrist ist.[3] Seit der Reformationszeit wird eine solche Bildsprache Allgemeingut sowohl auf evangelischer, wie auch auf altgläubiger Seite.[4] 1520/21 schuf Lucas Cranach d. Ä.[5] die Illustrationen zum

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 379

[2] Zit. nach: Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 53 - Eine Hoffnung hat Hartmut von Cronberg noch: „Wenn der Papst mit den Seinen nicht ganz vom Teufel und Gott besessen ist, so magst du sie leicht von dem Teufel reißen und auf den Weg zu Christus führen und damit dem Papst und den Seinen die höchste brüderliche Liebe beweisen.“ (Zit. nach: ebd.)

[3] Vgl. Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 35

[4] Vgl. u.v.a. Kaiser Karl V. Ausstellung I, 252ff.: (Nr.) 234-240

[5] Er war derjenige Künstler, der am engsten mit den Ideen Luthers vertraut war und dessen Schriften wie auch die seines Umkreises (Karlstadt, Scheurl) in ein reformatorisches Bildprogramm umsetzte. Seit 1505 als kursächsischer Hofmaler Friedrichs des Weisen tätig, hatte Cranach in seiner Wittenberger Werkstatt eine beinahe beispiellose Bilderproduktion hervorgebracht. Als Besitzer eines Werkstattbetriebes mit Serienarbeit, als Verleger und Buchhändler, als Wittenberger Ratsherr, Bürgermeister und Apotheker war Cranach wie kein zweiter Künstler Prototyp des modernen, universellen Bürgers frühkapitalistischer Prägung, der bald zu den Reichsten seiner Stadt zählte. Während seiner Tätigkeit in Wien 1501 bis 1505 hatte er Kontakt zu den Humanisten um Conrad Celtis.
Celtis war humanistischer Wanderlehrer und der erste nach italienischem Vorbild gekrönte deutsche Dichter. Er gründete wissenschaftliche Gesellschaften in Deutschland und wurde mit seinem enzyklopädischen Bildungsprogramm antischolastischen Charakters einer der bedeutendsten Begründer des deutschen Humanismus. Wittenberg brachte Cranach die Bekanntschaft und Freundschaft mit den Gelehrten und Wissenschaftlern der von seinem Auftraggeber Friedrich dem Weisen 1502 gegründeten Universität: Philipp Melanchthon (dessen bildungsreformerische Ideen übrigens auf Celtis zurückgingen), Christoph Scheurl, dem Juristen Johann Schwertfeger, schließlich mit Martin Luther.
Etwa seit 1518 stellte Cranach seine Kunst vorrangig in den Dienst der Reformation. Insbesondere als Graphiker und Illustrator von Flugschriften und Lutherschriften arbeitete er im Auftrag des Reformators.

„Passional Christi und Antichristi“, für deren Textfassung Philipp Melanchthon, Johann Schwertfeger und der Hofkaplan Friedrichs des Weisen, Georg Spalatin, verantwortlich waren. Luthers Leitgedanken der Programmschriften von 1520, die Identifizierung des Papstes mit dem Antichrist, der Christus gegenübergestellt wurde, standen hier offensichtlich Pate. Cranach setzte sie in eine pointierte Bildsprache um.[1] Eine solche polarisierende Sicht findet sich mehrfach, z.B. auch bei Martin Bucer, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Caspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck. „Hatte Bucer einst die ‚Apostel des Antichrists' den ‚Aposteln Christi' gegenübergestellt, so stellte Menno Simons später auf besonders kontrastreiche Weise die Merkmale der ‚Ecclesia Antichristi' den Merkmalen der ‚Ecclesia Christi' gegenüber.“[2]

An den Augustinermönch Johann Lang schrieb Martin Luther 1520: „Wir haben die Überzeugung gewonnen, daß das Papsttum der Sitz des wahrhaftigen und vollbürtigen Antichrist ist, gegen dessen Trug und Bosheit wir der Rettung der Seelen halber alles für erlaubt halten. Ich für meine Person bekenne, daß ich dem Papst keinerlei anderen Gehorsam schulde als den, welchen ich dem leibhaftigen Antichristen schuldig bin.“[3] Bereits in seiner Adelsschrift des Jahres 1520 ist sich Luther endgültig gewiß, daß in Rom der Antichrist sitzt. „Rom erscheint hier in einer doppelten Rolle. Einmal ist Rom ein Usurpator weltlicher Rechte, und zwar ganz besonders dem Heiligen Römischen Reich gegenüber. [...] Zugleich ist Rom die Einbruchsstelle des Teufels, der dort eindringt, um seinen letzten großen Kampf gegen Christus verkehrt, das Amt des Papstes als Diener der Christen vertauscht mit der Macht des Herrschers über Herrscher.“[4]

Besonders von Interesse scheint das im Zusammenhang von Luthers eschatologischer Grundeinstellung zu sein, die sich bei Sastrow aber nirgendwo hervortritt.[5] Die Erscheinung

---

Weiterhin Hofmaler Friedrichs des Weisen und teilweise im Dienst Kardinal Albrechts von Brandenburg, dem Erzbischof von Magdeburg und Mainz, wurde Cranach eine zentrale Gestalt, die sicherlich auch als Vermittler zwischen den Reformatoren und den Vertretern der katholischen Kirche gewirkt hat.
Vgl. Anita Kühnel, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 5-21, v.a. 14ff.

[1] Vgl. zum Passional Christi und Antichristi u.a. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 30, 83f.; Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 136f.; Anita Kühnel, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 5-21, 20f.

[2] Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 30

[3] Zit. nach: Anita Kühnel, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 5-21, 16
Die antithetische Gegenüberstellung von Bibelwort und den Zuwiderhandlungen des Papstes beziehungsweise vom Leidensweg Christi und der Lebensweise des römischen „Vertreters Gottes auf Erden“ ist bei Luther schon in seiner Programmschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ vorgegeben : „Zum ersten ist's greulich und erschrecklich anzusehen, daß der Oberste in der Christenheit, der sich Christi Vikar und St. Peters Nachfolger rühmet, so weltlich und prächtig fährt, daß ihn darin kein König, kein Kaiser kann erlangen und gleich werden, [...] Er trägt eine dreifältige Krone, wo die höchsten Könige nur eine Krone tragen: gleicht sich das mit dem armen Christus und St. Peter, so ist's ein neues Gleichen.“ (Zit. nach: Münchener Ausgabe II, 96)

[4] Oberman, Luther, 51
Hier wird auf die Rolle der Eschatologie hingewiesen. Die eschatologische Komponente der Reformation Luthers wird in der klassischen Forschung kaum aufgearbeitet und erfährt erst in jüngerer Zeit gebührendes Interesse.

[5] Nur an einer Stelle kommt Sastrow auf das Thema der Eschatologie zu sprechen: nämlich *„das der Gerechten groste Frewde in dem ewigen Lebende sey, das sie jre Feinde sehen mit sollichem Traurgesang*

des Antichrists auf dieser Welt wurde oftmals als Vorzeichen des nahen Weltendes verstanden.[1] Dazu kam noch ein anderes Moment: „Wie stets in Oppositionsbewegungen spielte die apokalyptische Vision, die Voraussage des kommenden Weltgerichts Gottes über die Irdischen und der nahenden Sintflut, wie sie im letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes, beschrieben wird, eine Große Rolle. Die künstlerisch unmittelbare und bedeutendste Reaktion darauf war die 1498 entstandene Folge von fünfzehn Holzschnitten zur Apokalypse von Albrecht Dürer."[2] Ein treffliches Exempel sind Albrecht Dürers „Die vier apokalyptischen Reiter". „Die vier Reiter der Apokalypse Dürers sind ein kraftvolles Bild, welches seine Hoffnung auf Erneuerung prophetisch an die Auseinandersetzung seiner Zeit knüpfte."[3] Auch die Unruhen seiner Zeit deutet Luther z.T. apokalyptisch. Und auch in A. Dürers Apokalypse ist den Reitern der Tod freudig erregt an die Seite gestellt. „Er hat eine reiche Ernte, wo immer sie auftauchen."[4] - Möglicherweise hat Sastrow den Schmalkaldischen Krieg so gewertet, ohne dies besonders herauszustreichen. Sastrow bezieht sich auf Sleidan, wenn er den Papst bereits im Zusammenhang seines Rombesuches einen Antichristen nennt;[5] wobei es sich hierbei um eine Spätinterpretation des alten Sastrows angesichts seiner Sleidanstudien handeln wird. Ausschlaggebend für diese Charakteristik ist das unzüchtige und schändliche Leben der Päpste Alexander VI. und Paul III.[6]

An dieser Stelle muß noch genannt werden, daß auch der Kaiser in den Ruf kam, der Antichrist zu sein; und zwar trat das dann ein, als er sich gewissermaßen zum Handlanger des „römischen Antichristen" im Kampf gegen eine evangeliumsgemäße Kirche machte. In Deutschland wurde der Erlaß des Interims so aufgefaßt. In den zahlreichen Flugschriften, die sich gegen das Interim wandten, wurde der Kaiser oftmals in der Rolle des Antichristen dargestellt.[7] - Diese Denkmuster finden sich bei Sastrow allerdings nicht; er war in jenen Jahren im pommer'schen diplomatischen Dienst und auf Ausgleich zwischen seinen Fürsten und dem Kaiser aus.

---

vnnd greßlichem Clagen, in ewiger Plage, gepeiniget vnnd gemartert zu werden; der Vordampten aber greßliche ewige Plage vnnd Marter sey, das sie die Gerechten sehen, wie sie mit ewiger Frewde ergetzt werden". (Sastrow [Mohnike] I, 148) - Aber auch hier handelt er sich nicht um ein endzeitlich ausgerichtetes Lebensgefühl.

[1] Vgl. u.a. Delumeau, Angst im Abendland, 312ff.; Ernst Ullmann, Des Schwertes und des Zornes Zeit, in: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 25f.; Bosing, Hieronymus Bosch, 33ff.;
Diese Endzeitstimmung - verbunden mit der Vorstellung eines Jüngsten Gerichts - bedingte eine personale Betroffenheit und damit verbundene Radikalisierung der theologischen Fragen in der Epoche der Reformationszeit.

[2] Anita Kühnel, Kunst der Reformationszeit, in: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 5-21, 6. Zum Zusammenhang von Apokalyptik und antiklerikaler Propaganda vgl. u.a. Delumeau, Angst im Abendland, 353f.

[3] Kunst der Reformationszeit. Einführung, 47

[4] Kunst der Reformationszeit. Einführung, 47. Zur Bildpropaganda vgl. auch Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 75ff.

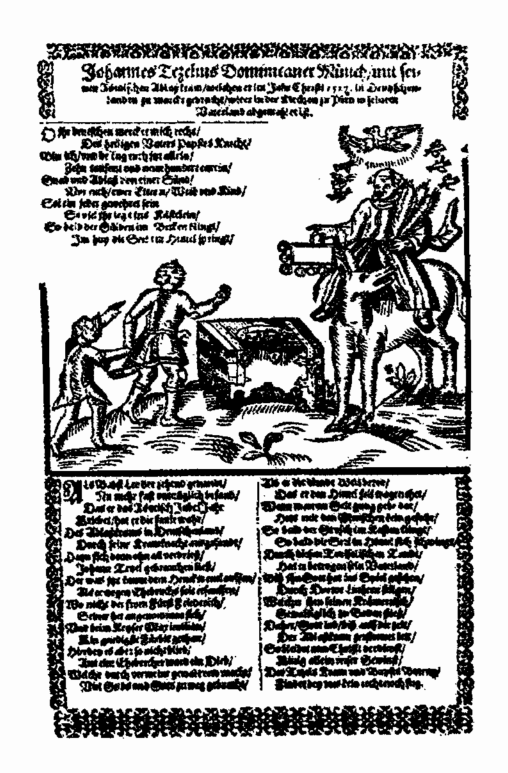
[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 367

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 366ff.

[7] Vgl. Brandi, Deutsche Reformation, 318f.

Rom als „Hure Babylon"

Sein Romaufenthalt wird für Sastrow - anders als für Luther - zu einem Wendepunkt in seinem konfessionellen Selbstverständnis. Hellhörig gemacht durch die Kritiken und Polemiken der Reformation gegenüber Rom und dem Klerus wendet sich Sastrow bald gegen das Leben in Rom und das der katholischen Kirche. Es ist sicherlich - neben dem Erlebnischarakter für den jungen Sastrow - das ein Anlaß, daß er der Beschreibung Roms in der Mitte des 16. Jahrhunderts breiten Raum widmet; eines Roms, das sich gegenüber dem Rom Luthers und von Huttens kaum verändert haben dürfte.[1] Langatmig beschreibt er die Kirchen, die Prozessionen, die er selber besucht hat.[2] - Die kritische Distanz, die Sastrow erkennen läßt, wurde sicherlich durch die im Mittelalter übliche generelle Vorstellung, daß Städte sittenlos sind, verstärkt; und Babylon galt als Inbegriff einer lasterhaften Großstadt;[3] wobei Babylon als Chiffre für Rom verstanden wurde. Der Papst wurde in der antiklerikalen Polemik z.T. als Hure bzw. als endzeitliche, antichristliche und lasterhafte Bestie dargestellt.[4]



Anonymes Flugblatt mit einem Spottbild auf Johannes Tetzels Ablaßverkauf (1550)

Im Dienste seines Herrn Kaspar Hoyer lernt Sastrow Rom gewissermaßen von innen kennen. Der Ablaßhandel ist omnipräsent, und erregt das Ärgernis des evangelisch gesinnten Sastrow. Ein Kapitel schreibt er *„von dem vielen Ablaß vnnd grossem Vordienst, Erlassung der Sunden, also der ewigen Seligheit, so sich 12 facht hoher erstrecket, als einer von noten"*;[5] und greift damit ein typisch evangelisches Thema auf. Auch antirömische Polemiken benennt Sastrow; bemerkenswerterweise ohne dabei ausfallend zu werden. Eine solche Polemik ist die - bis heute

---

[1] Vgl. zum Romaufenthalt Luthers u.v.a. Oberman, Luther, 155ff.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 327f.

[3] Vgl. Le Goff, Medieval Man, 17f.
„For Petrarch (as for the monk Bernard of Clairvaux, two centuries earlier) the city was a corrupt Babylon." (Fumagalli, The Intellectual, 206) Vgl. auch Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 60f.
Die Ablehnung Roms steht in einem eigenartigen Gegensatz zur Hochschätzung Italiens v.a. durch die humanistischen Kreise; auch wenn diese deswegen durch ihre deutschen Zeitgenossen angegriffen wurden, wie das beim Nürnberger Willibald Pirckheimer geschah. Vgl. Schiel in seiner historisch-biographischen Studien zum Schweizerkrieg Pirckheimers, 231, 234

[4] Vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 8f.

[5] Kap. 1/10. Buch/I. Teil; Sastrow [Mohnike] I, 329ff., das Zit.: 329

bekannte - Fabel um einen weiblichen Papst Johannes VIII., der Päpstin Johanna.[1] Über den herrschenden Aberglauben referiert er ablehnend.[2] Bei der Beschreibung Roms fällt insgesamt ein polemischer Unterton unverkennbar auf.[3] „Und um den sündhaften Charakter der Papststadt zu betonen, legt er seinen eigenen Beobachtungen bei, was er an Abfälligem über Paul III. und dessen Familie in Sleidans ‚Commentarii' finden konnte, insbesondere zitierte er eine (1549) in italienischer Sprache erschienene Schmähschrift."[4] - Er nimmt damit aber nicht die harte Polemik auf, die sich z.B. in einem antikatholischen Flugblatt aus dem Jahre 1546 „Ursprung unnd ursach diser Auffrur Teütscher Nation" findet.[5]

In besonderer Weise attackiert er die Beziehungen zwischen Geistlichen und Prostituierten: *„Die haben treffliche Freiheit zu Rom; wolt viell lieber ein Mansperson erstechen oder sonst am Leibe beschedigen, als solch ein Hure [...] an den Hals schlan; die lassen die grossen Herrn, Pabsts, Cardinale, Bischoue, Prälaten gegen Abendt verdecket im Schummern in Manskleidern holen [...]."*[6] Bei der Beschreibung des frühneuzeitlichen Roms nimmt das unzüchtige Leben des Klerus einen hohen Stellenwert ein. *„Daher gab es viell Hurkinder zu Rom, so in die Tyber geworffen, sonst erwurgt, heimlich begraben, vnnd in die Cloaken versenkt worden, vnnd wolt schir sagen, das zu Rom woll so viell vnschuldige Kinder erdrenckt von jren eigen Vattern vnnd Muttern [...] ermort vnnd umbgebracht, als Herodes Ascalonita, der Tyran, zu vnd umb Bethlehem hatt erwurgen vnnd umbbringen lassen, wollichs doch nicht so erschrecklich als diß, dan das hatt er aus Besorgung seines Konigreichs, als ein gottloser, grewlicher Tyran, den beschnittenen Kindern gethan, disse aber seint von jren eigenen Altern, vnter dero Hertzen sie gelegen, darzu von den Heiligsten in der We[r]lt vnnd vicariis Christi, der christlichen Tauffe vnnd jres jungen vnschuldigen Lebens beraupt worden."*[7]

Selbst vor dem Papsttum macht die Unzucht nicht halt; ganz im Gegenteil. Alexander Farnese, als Papst mit dem Namen Paul III., war verheiratet; das dürfte den Lutheraner Sastrow nicht so sehr gestört haben wie die Ignoranz dem eigenen, katholischen Zölibat

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 331; Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, XXIV

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 342

[3] Vgl. u.v.a. Sastrow [Mohnike] I, 344

[4] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 96

[5] Vgl. Kohler, QGKV - Einl., 17 u. ders., QGKV Nr. 90: Anonyme Flugschrift „Ursprung unnd ursach diser Auffrur Teütscher Nation", 337ff.
In dem Flugblatt heißt es u.a.:

> Der Babst mit den Romanisten /
> Maint er hab das glück bey der schnur,
> Zu mörden arme Christen /
> Die rodt Babilonisch Hur.

[6] Sastrow [Mohnike] I, 345f.
Es ist das unzüchtige Leben des Klerus, das Sastrow kritisiert, und nicht so sehr das ausschweifende Leben (Prostitution, ...) an sich. Frauenhäuser und Prostituierte waren im ausgehenden Mittelalter keine Seltenheit und gehörten zum Stadtleben gewissermaßen dazu. Vgl. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 205f.

[7] Sastrow [Mohnike] I, 347

gegenüber. Entrüstet berichtet Sastrow aber über die Art und Weise, wie Alexander Farnese vom Patrizier zum Kirchenfürsten wurde. Papst Alexander VI. begehrte Alexander Farneses Schwester Julia, die ihrerseits dem Papst diesen Wunsch auch erfüllte und ihn von ihr abhängig machte; *„letzlich aber, wo sie jme im Beischlaffen zu Willen sein wurde, er jren Bruder, dissen Alexandrum Farnesium (dan er war gelert) zum Cardinall machen wolte. Das ist beide geschehen: die Schwester wurt de Bapsts Beischlefferin, vnnd den Bruder macht er dagegen zum Cardinall“.*[1] - Sastrow bezieht sich hier auf Sleidanus.[2]

Zum Vorwurf der Unzucht kommt noch der des Verbrechens - und Sastrow zitiert eine Flugschrift -: *„Du gottloser Bischoff* [scl. Paul III.], *du bist vnter Bapst Innocentio ins Gefengnus geworffen worden, von wegen zweier Toedtschlege vnnd begangenen vnnaturlichen Mordts, das du nämblich deine Mutter sampt deiner jungen Vettern einen mit Giffte hast umbgebracht, damit der Erbfall an dich alleine käme, vnnd als du hernach ledig worden, nach einem roten Hutt trachtest, vmmd zum dritten Mhall von den Cardinalen verworffen wordest, hatt zuletzt Julia Farnesia, deine leibliche Schwester, sollichs zu Wege bracht. Dan als sie Babst Alexandro drewet, sie wolte jne forthin nicht mehr lassen bei jr ligen, furchte er jren Zorn vnnd Unwillen, vnnd macht dich zu einem Cardinall.“*[3]

Das Papsttum ist mit alledem als religiöse Instanz demontiert. *„Dieser Bapst* [scl. Paul III.] *hatt vor großer Heiligheitt von Gott, seinem Wort, Christi Vordienst, seinen gnedigen Zusagen, auch nach dissem ein ander Lebent nicht gegleubet, noch etwas daruon gehalten.“*[4] Er starb am 10. November 1549, *„auf wollichem Tage 66 Jahr zuuor Lutherus zu Eißleben geborn worden“.*[5] Der letzte Vergleich deutet das bereits an: Die Erfahrung des römischen Lebens scheint bei Sastrow den endgültigen Anstoß dazu gegeben zu haben, sich der lutherischen Religionsauffassung zuzuwenden. Sastrow selbst scheint, obwohl er sich *„midt der Meß wenig zubekummern gehapt“* hat,[6] sich doch intensiv mit den religiösen Fragen der Zeit auseinandergesetzt zu haben. Gerade beim Romaufenthalt häufen sich die Zitate und Stellen aus der Heiligen Schritt, die zwanglos in den Text einfließen und die auf eine gute Bibelkenntnis Sastrows schließen lassen. - Sastrow hat offenbar - im Gegensatz zu vielen Geistlichen (!) seiner Zeit - in der Bibel auch gelesen;[7] und hier wiederum mit Schwergewicht die Paulinischen Briefe, die für die Reformation einen ganz wesentlichen Stellenwelt einnehmen. Das Bibellesen ist ein Merkmal der neuen Zeit, denn das selbständige Bibellesen war im Mittelalter verpönt und z.T. sogar untersagt.

In Speyer kommt Sastrow mit Dr. Jakob Schenck zusammen, dem in der Auffassung der Renaissance klassische Bildung offenbar mehr galt als die Kenntnis der Bibel. *„Wen er dan lang genug zugehoret hette, vnnd selbst auch etwas darzu reden wolte, bekante er woll, das er*

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 367

[2] Selbst moderne, zusammenfassende Darstellungen erwähnen bei Paul III. diese Lebensumstände. Vgl. z.B. Walter, Geschichte des Christentums III, 307; Lutz, Reformation und Gegenreformation, 46

[3] Sastrow [Mohnike] I, 367f.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 371

[5] Sastrow [Mohnike] I, 372

[6] Sastrow [Mohnike] I, 326

[7] *„[...] hette ich noch in Epistolis Pauli gelesen“.* Sastrow [Mohnike] I, 351

Paulum nicht gelesen hette, sondern das hette er woll gelesen: Bonorum extortor, legum contortor; das stunde im Terentio.

Gleich als der Bischoff von Wurtzburg gesagt haben soll: ,Er dankede dem lieben Gott, das er Paulum sein Tage nicht gelesen, dan, wen er Paulum gelesen hette, wurde er gewißlich auch so ein grosser Ketzer geworden sein, als Lutherus. "[1]

In dieselbe Kerbe vom theologisch uninteressierten und z.T. ungebildeten Priester schlägt eine Erzählung Sastrows, als er mit einem „*alt Meßpfaffe aus dem Niderlandt*" zusammen mit seinem Gefährten „*in Religionssachen disputieren [wollte]; da ich jne zu schwach befandt, gab ich in der disputation ein Catholischen*".[2] In Rom begegnet Sastrow gar einem „*Pfaffen*", den er „*vorm Altar Meß halten sehen vnnd gehort, das er nicht recht lesen könte, wollichs dan vnter Munchen vnnd Pfaffen in Italia gar gemein ist*".[3]

Der Papst als Hure Babylon in der Darstellung nach der Lutherbibel (1545) zu Apk. 17



Auch wenn Sastrow den Begriff nirgendwo nennt, steht hinter solchen Aussagen deutlich das in der Reformationszeit häufig verwendete Bild von Rom als „Babylonischer Hure". Es stammt aus der Apokalypse (Kap. 17f.) und weist auf die Endzeiterwartung im Siegeskampf Christi gegen den Satan. Es war bereits im Mittelalter oft gebraucht. Als „lupa" schildert Dante die Papstkirche; er versetzte die ihm feindlich erscheinenden Päpste in die Hölle, so Bonifaz VIII., als „gran bestia nera", als großes, schwarzes Untier. „Lupa feroce", wilde Wölfin, hieß die römische Kirche bei den antipäpstlichen Minderbrüdern und Fraticellen. - In der Apokalypse von Albrecht Dürer aus dem Jahre 1498 stellt das 14. Blatt die „Babylonische Hure" dar.[4] Zum Zeichen der triumphalen Kirche wurde die Peterskirche. Zwei

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 211

[2] Sastrow [Mohnike] I, 309

[3] Sastrow [Mohnike] I, 341

[4] Vgl. Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 37

„Gewaltnaturen, Gewalttäter",[1] Bramante und Julius II., der Papa terribile, der Papst-Herr des Schreckens, haben im frühen 16. Jahrhundert den gigantischen Bau begonnen. Ganz Rom sollte repräsentativ als Heilige Stadt der Christenheit, als „Raumkörper des Reiches Gottes, Rom als der Heilsraum der Menschheit"[2] umgebaut werden. An der Peterskirche wird aber auch das Ambivalente dieser Vorstellungen deutlich: „St. Peter in Rom: Dieser Riesenraum hat für den Menschen kein Maß. Der einzelne, das Individuum, die Person ist hier verloren, es sei denn, sie gäbe sich ganz hin, verschmelzend in den Massen, die dem auf hohem Throne einziehenden Papste zujubeln. [...] Die Riesenmaße des Petersdomes löschen den einzelnen, die Person aus."[3] - St. Peter wird damit zur Verkörperung der Ecclesia Triumphans schlechthin.

Die Pracht des Papstes beeindruckte Sastrow offenbar genauso wie etliche Jahre zuvor Martin Luther bei seiner Romreise, auch wenn er Distanz sehen ließ. Eine Prozession faszinierte ihn: *„Ich blieb stehen, die andern vmb mich sahen mich ahn, halt! sie meinten, ich were vnsinnig, das ich auch nicht in die Knie fiell."*[4] Er sieht die Prozession als kirchliches Schauspiel ohne eigener religiöser Anteilnahme, und weiß sich als Lutheraner nicht recht zu benehmen. Um dem unzüchtigen Leben des katholischen Klerus zu wehren, argumentiert Sastrow aus evangelischem Selbstverständnis und sehr aus der Moral der Zeit heraus deshalb für die Verheiratung der Pfarrer.[5]

Sastrow kritisiert aber nicht nur den römischen Klerus, sondern auch das die weltlichen Machthaber, z.B. Aloysius, Herzog von Parma und Piacenza, den Sohn Papst Pauls III. Sastrow kann seinen Abscheu nicht verbergen, wenn er über ihn schreibt: ... *„ein Tyran, auch Schantbube, der junge Munche vnnd ein Bischoff mit Gewalt florentzte* [= Unzucht treiben mit Minderjährigen] *(pfuy den erlosen, schandtgottlosen Buben, das man ein Grewell hatt, das Wort zu schreiben, oder zu nennen) sollicher seiner grossen Tirannei wegen (ihn) sein eigene Räte vnnd Vnderthanen [...] auf seinem Schloß im Bette erstochen, im Tode tractiert [...]."*[6] - Dies alles, auch das Leben der politischen Herrscher, unterstreicht nur den generellen Charakter Roms als Babylonischer Hure.

Rom ist aber nur ein Synonym für die gesamte Katholische Kirche: Der Vorwurf der Unzucht und des unmäßigen Lebenswandels traf nicht nur Rom, sondern die gesamte Klerikerschaft - und bestätigte die evangelische Seite in ihrer Beurteilung der altgläubigen Religionspartei. Sastrow berichtet immer wieder davon ... In anderen Quellen der Zeit finden sich ganz ähnliche Denkmuster.[7] Bei einer seiner Reisen in pommer'schen Dienst nahm er

---

[1] Heer, Glaube des A. Hitler, 596

[2] Heer, Glaube des A. Hitler, 596

[3] Heer, Glaube des A. Hitler, 596

[4] Sastrow [Mohnike] I, 356

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 351

[6] Sastrow [Mohnike] I, 370f.

[7] Z.B. das Bild des scheinheiligen, auf kulinarischen Genuß orientierten Pfarrers beim Katholiken Erasmus von Puchheim (1518-1571). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 245f. Das Bild des diebischen Klerikers findet sich bspw. bei Protestanten Wolfgang Wagner (1550-1611). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 429

einmal in Speyer Herberg bei einem *„Fruemesser jm Munster“*; er *„war ein wilder frecher Mensch, hette ein bessern Hoffman oder Lantsknecht, als ein Pfaffen geben, ein rechter Weltschalck, gab ein guten Rumffer, Bretspieler, Sauffer, Vexierer“*.[1] - Konfessionell war er ebenso uninteressiert wie religiös. Sastrow berichtet weiter, daß das Karfreitagsopfer durch die drei zuständigen *„Fruemesser“* geteilt worden wäre und diese dann darum gespielt hätten. In dem sich daraus ergebenden Handgemenge war aber *„mein Pfaffe [...] der Sterkeste, ging mit dem Gelde dauon“*.[2]

Bei alledem zeichnet Sastrow aber kein Schwarz-Weiß-Bild: Denn nicht nur die katholische Geistlichkeit kritisiert er wegen ihres Lebenswandels, sondern auch die evangelische. So spart er beispielsweise nicht mit Tadel für das *„Zechen“* und gesellschaftliche Treiben des ersten Pfarrers von Stralsund, Karsten Ketelhut. *„Es ist aber nicht ohne, das Herr Carsten Ketelhudt [...] one Besoldung gewesen, sondern seinen teglichen Vnterhalt aus dem Weinkeller [...] suchen mussen, da er den gantzen Tag einen freien Wirt vnnd gute Gesellschaft bekam, also zum Zechen vnnd Gesellschafft geriet, das er seines notwendigen Studirens verhindert wurt“*.[3] Knapp zuvor hatte Sastrow diesen noch positiv erwähnt, während seine Verurteilung und Mißbilligung den katholischen Priestern zugefallen war: *„So hat er* [scl. Ketelhut] *auch [...] in den Kirchen gehoret, welche gottlose Fabulen, Narrenwerck, ja lugenhaftig Menschentandt auf die Cantzell gebracht, auch anmerckete [...], was die Pfaffen vor ein ärgerlich, abscheulich, außvorschampt Sodomitisch Lebente in Hurerei, Ehbrecherei, Mägdteschenderei, Fressen, Sauffen & furten“*.[4]

Der „Herr Omnes“

Die Reformation Stralsunds ging mit sozialen Unruhen zwischen den verschiedenen Gruppen der Bürgerschaft wie auch der niedereren Gesellschaftsschichten einher. Schon sprachlich differenziert Sastrow sehr deutlich. Während die Anführer der aufständischen Bürgerschaft namentlich genannt werden - z.B. Roloff Moller -, spricht Sastrow bei den Angehörigen der niederen Gesellschaftsschicht vom *„Herrn Omnes“*, und es stört ihn offenbar ungemein, daß beim Aufstand sich die Bürger mit dem *„gemeinen Pöbell, Herrn Omnes”* verbündet hatte.[5] In diesem Sinne wird er *„aufrurischen Rotte“*.[6]

Der Begriff *„Herr Omnes“* findet sich bei Sastrow nur im Zusammenhang mit den Geschehnissen der Reformation; dort ist er auch allgemein-historisch verortet. Mit dem Begriff *„Herr Omnes“* verallgemeinert und entpersönlicht Sastrow die Fragen des sozialen Aufruhrs

Z.T. sind diese Denkmuster durch pränationale Stereotype verstärkt, wie z.B. beim Protestanten Christoph Hueber (1523-1574). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 252f.

1 Sastrow [Mohnike] II, 637f.

2 Sastrow [Mohnike] II, 638

3 Sastrow [Mohnike] I, 45

4 Sastrow [Mohnike] I, 33f.

5 Sastrow [Mohnike] I, 41, 39 u. 39f.

6 Sastrow [Mohnike] I, 123

des *„grossen Hauffens“*;[1] auch wenn Sastrow die politische Haltung des *„Herrn Omnes“* ablehnt, ist nicht a priori davon auszugehen, daß der Begriff - wohl im Gegensatz zum Begriff *„gemeiner Pöbell“* - abwertend verwendet wird. Aus heutiger Sicht könnte man *„Herr Omnes“* mit „breite Gesellschaftsschicht / Volk“ bzw. „Allgemeinheit“ wiedergeben.

Diese Beurteilung festigt sich, wenn man nach anderen Belegen des Begriffs fragt. Da die institutionalisierte Kirche nicht bereit war, die Mißstände zu beseitigen, wandte die Reformation bereits Frühzeit ihr Interesse dem Laienstand zu. Es ist auffallend, daß - z.B. in der Adelsschrift Luthers - auch der „Hauff“ aufgefordert wird, aktiv zu werden. Dazu kommt, daß der „Herr Omnes“ sich - nun durch zahlreiche Flugschriften informiert und mit eigener Meinung, wenngleich zweifelsfrei polarisiert - zu Wort meldete und sein Handeln eine Eigendynamik entwickelte.[2] - Sehr bald zeichnete sich die Ambivalenz der Mitwirkung des „gemeinen Mannes“ bzw. *„Herrn Omnes“* ab.

In erster Linie wandte Luther sich aber an den „christlichen Adel deutscher Nation“. „Darin [scl. in der Adelsschrift] hatte er aus seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum abgeleitet, daß jeder Christ die Macht habe, zu spüren und zu urteilen, was der rechte und unrechte Glaube sei.[3] Aber trotz dieser allgemeinen theoretischen Aussage dachte Luther nicht daran, sich an jedermann zu wenden [...]. Er erhoffte die Besserung vielmehr vom Adel, der die weltliche Macht verkörperte und auch schon vor Luthers Schrift sich um die Kirche in ihrem eigenen Herrschaftsgebiet gekümmert hatte.“[4] In diesem Zusammenhang „mußte es sein Interesse sein, gegenüber der politischen Öffentlichkeit den gegen seine Lehre und sein Wirken schon mehrfach erhobenen Aufruhrvorwurf zu widerlegen“.[5]

In seiner „Treuen Vermahnung“ aus dem Jahre 1522 - in der der Begriff *„Herr Omnes“* verwendet wird, der sich auch bei Sastrow wiederfindet - verweist Luther auf bekannte Argumente: Die Berufung auf Röm. 13, 1-4 und 1. Ptr. 2, 15f. bezüglich der ordnenden Aufgabe der Obrigkeit. Doch erfahren sie jetzt eine Erweiterung, denn die dazu notwendige Differenzierungsfähigkeit zwischen „Bösen“ und „Frommen“ hat der „Herr Omnes“ nicht: „Aber wenn Er omnes auffstehet der vormag solch unterscheydenn der boszenn und frumen wydder treffen noch halten, schleget yn den hauffen, wie es trifft, und kan nit on grosz greulich unrecht tzu gehen.“[6] Nur unter der waltenden Obhut der Obrigkeit - als Garant für eine Reform in geordneten Bahnen - ist eine Neuerung möglich, denn „was durch ordenliche gewalt geschicht ist nit für auffruhr zu halten“.[7] Diese Ausführungen machten eine Einbringung des

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 335

[2] Vgl. Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, Der gemeine Mann redet mit spitzer Zunge; zit. in: Plöse/Vogler (Hg.), Buch der Reformation, 317f.

[3] Vgl. WA VI, 412, 20-23

[4] Junghans, Der Laie als Richter im Glaubensstreit, 50

[5] Bubenheimer, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522, 193

[6] WA VIII, 680, 25ff.

[7] WA VIII, 679, 26f.
„Dabei ist von der städtischen Obrigkeit in der ganzen Schrift nirgends die Rede, und mehrere Formulierungen zeigen, daß Luther bei seinen Ausführungen konkret in erster Linie die adeligen Landesherrn im Auge hat.“ (Bubenheimer, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522, 195) Und Luther spricht dabei also

Gemeinen Mannes fast unmöglich. „Der ganze Komplex ist schließlich auch hier wieder eng mit Luthers Teufelsglauben verknüpft."[1] Kurze Zeit später - nach den Wittenberger Unruhen - präzisierte Luther seine Vorwürfe gegen Karlstadt und Müntzer in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten", deren 1. Teil - der für das vorliegende Thema interessante - im Dezember 1524 erscheint.[2] - Luther spricht jetzt meist vom „Pöbel", für den auch das Gesetz notwendig ist, weil er roh, d.h. wohl gewalttätig, ist und das wahre Evangelium nicht kennen kann. Das Wort *„Pöbell"* wird von Sastrow auch gebraucht.[3] Der Gebrauch der Begriffe nur in diesem Zusammenhang weist darauf hin, daß Sastrow hier bereits vorhandene Argumentationsmuster und Begriffe der frühen Reformationszeit in sein Weltbild aufgenommen hat und nun wiedergibt.

Während in vielen Fällen die Geistlichkeit an der Spitze aufständischer Bewegungen standen,[4] so handelt es sich beim Aufstand, den Sastrow in Lübeck, Greifswald und v.a. Stralsund indirekt miterlebte, um eine bürgerliche Opposition, die nur über manche Strecken - z.B. im Antiklerikalismus -[5] mit der Reformation Hand in Hand ging. - Die Frontstellung gegen das Papsttum wurde für die kommenden Jahrhunderte ein Teil evangelischer Theologie.[6] Das Erleben des Aufstandes gegen die eigene Person hat Menschen tief geprägt,[7] stellte es doch ein massives Hinterfragen des als Selbstverständlichkeit bislang Erlebten dar. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn Sastrow selbst, der diese Aufstände nicht miterlebt hat, aber Ähnliches in seiner eigenen Amtszeit als Bürgermeister erfahren muß, diese als Familientradition weitergibt.

Daß Sastrow sich überhaupt mit dieser Problematik befaßt und das Volk - wenn auch pauschal als „Herr Omnes" - als gesellschaftlich-handelnde Realität wahrnimmt, verweist auf ein gegenüber dem Adel andersgelagertes, bürgerliches Gesellschaftsbild. Für den Adel war das Volk weithin allein „sozialer Hintergrund" (H. Tersch)[8], wie das in der Autobiographie des katholischen Adligen Jakob von Boymont (1527-1581), einem österreichischen Zeitgenossen Sastrows, deutlich wird.[9] Wenn sich Sastrow aber in seiner Autobiographie betont negativ über die Maßnahmen des Herrn Omnes bei der Reformation in Greifswald und Stralsund äußert, so begründet er das dabei nicht theologisch, sondern politisch aus der Betroffenheit

schon 1522 wesentliche Grundlagen des landesherrlichen Kirchenregimentes an, wenn er die Fürsten auch für die Seelen verantwortlich macht und Gott Rechenschaft von ihnen verlangt, ob sie ihre Gewalt „tzu rettung oder vorderben yhrer unterthan an leyb, gut und seel [!] braucht haben". (WA VIII, 679, 29-31)

[1] Bubenheimer, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522, 197

[2] WA XVIII, 62-125

[3] Sastrow [Mohnike] I, 41

[4] Vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 257ff., v.a. 259

[5] Vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 64f.

[6] Vgl. z.B. das in seiner Zeit bekannte Werk „Evangelisches Handbüchlein wider das Papsttum" aus dem Jahre 1603 von Matthias Hoë von Hoënegg (1580-1645). Zu Hoë vgl. u.a. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 604ff.

[7] Vgl. z.B. die Autobiographie von Siegmund Hager (1547-1628), in der das am detailliertesten dargestellte Einzelereignis des gesamten Lebenslaufes ein u.a. gegen ihn gerichteter Angriff des „Pöbels" ist. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 374

[8] Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 262

[9] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 260ff.

seiner Familie heraus. Es ist in dieser Position wohl auch eine Familienüberlieferung zu sehen, die in der Autobiographie auch als solche durch Sastrow an seine Kinder weitergegeben wird. Diese durchaus realpolitische Argumentation Sastrows deckt sich aber weitgehend mit der theologischen Ethik der Reformierung, wie sie Luther erarbeitet hat.

Von „Schentlicher Spanischer Vnzucht", „Loblicher Teutscher Keuschheut"[1] *und italienischen „bosen Buben"*[2]

Die Bemerkungen, die Sastrow über die Konfessionalisierung hier wiedergibt, führen in die Zeit des beginnenden Nationalbewußtseins, das gerade durch die Konfessionalisierung mit ihrer Verbindung von Nationalität und Religion besonders prägend wirkte. „Die Wahrnehmung des Fremden äußert sich je nach dem, mit welchen Formen von Gruppenbildung wir es zu tun haben."[3] Gerade in den kriegerisch ausgetragenen konfessionellen Streitigkeiten stützte sich die katholische Seite, v.a. das Kaiserhaus, auf Truppen aus Spanien. Dazu kam, daß im Spätmittelalter bereits eine Besinnung auf die eigene Kultur im Sinne eines Differenzierungsprozesses der gesamteuropäischen politischen Gesellschaft aufgetreten war, die u.a. zu den Gravamina Deutscher Nation geführt hatten. Der Einsatz landfremder Truppen wie auch die zunehmende politische und religiöse Identitätsbildung förderte ein Schwarz-Weiß-Denken gegenüber den spanischen Truppen, die mit ihrer brutalen Kriegsführung und ihrer fremden Kultur zu Feindbildern der deutschen und evangelischen Kreise wurden; allerdings nicht ganz grundlos. Selbst der kaiserliche Kanzler Gattinara beklagt das Benehmen der spanischen Truppen.[4] Der Sacco di Roma des Jahres 1527 war für viele in Europa ein einschneidendes Ereignis: kaiserliche Truppen plünderten das päpstliche Rom. Doch auch hier wurden nationale Unterschiede im Benehmen festgestellt. Während die deutschen Truppen sich mehr aufs Plündern beschränkten, allen voran Schertlin von Burtenbach, der den kostbaren Strick des Judas nach Augsburg brachte, waren die spanischen Truppen wegen ihrer Gewalttaten berüchtigt.[5]

Im besonderen distanziert sich Sastrow von den spanischen Truppen: *„Die Spannier vbeten grossen Muttwillen in Swaben, sonderlich im Land Wirtenberg;"*[6] *„Zu Bamberg vnnd im Stifft Bamberg haben die Spannier in die 400 Frawen, Jungfrawen vnnd Mägdte mit sich genommen bis gen Nurnberg; da haben sie sie wieder zurug lauffen lassen, die Altern, Mans vnnd Bruder sein jnen geuolgt. Der Vatter suchte seine Dochter, der Man seine Ehefraw, der Bruder seine Schwester bis an Nurnberg, da bekam ein yeder die seine wieder. Ist das nicht eine vnartige Nation?"*[7]

---

[1] Beides zitiert aus der Kapitelüberschrift 17. Kap./5. Buch/II. Teil; Sastrow [Mohnike] I, 241

[2] Sastrow [Mohnike] I, 400

[3] Jochen Martin, zit. nach: Dressel, Histor. Anthropologie, 128

[4] Vgl. Kohler, Karl V., 182

[5] Vgl. Friedenthal, Luther, 577ff.

[6] Sastrow [Mohnike] II, 11

[7] Sastrow [Mohnike] II, 35

Sastrow erlebte am eigenen Leib immer wieder Zeugnisse von Deutschfeindlichkeit. Das ist einerseits religiös bedingt, wenn „deutsch“ und „evangelisch“ gleichgesetzt werden, das ist aber auch politisch zu verstehen. Als er das Grab seines Bruders in Aquapendent besuchen wollte und es nicht fand, getraute er sich nicht danach zu fragen, *„[...] war's nicht sicher, dan so hetten wir vns* [scl. Sastrow selbst und seinen Gefährten Nikolaus] *selber vorrathen, das wir Teutsche, dar das Feur des* [scl. Schmalkaldischen] *Krieges auf die Teutschen angelegt, vnnd brente lichter lauchene* [= lichterloh]. “[1] Als im kaiserlichen Heerlager bei Halle Pferde gestohlen wurden, handelte es sich bei den Dieben um Spanier. Selbst der Habsburger Ferdinand erkannte - nach Sastrows Zeugnis - die Unzulänglichkeit der Spanischen Soldateska und befahl, daß der Schaden zu ersetzen sei.[2] Bei einem Schiffbruch bestätigte sich dieses Denken gewissermaßen: wurde Sastrow vor dem Ertrinken durch Gottes Fügung verschont, so ertranken die pferdestehlenden Spanier.[3] Auch die gefürchteten ungarischen Truppen werden von Sastrow hart beurteilt; er urteilt sie ab als *„Vngerische Reutter, werden gemeiniglich Hussirer genennt, ist ein rauberisch vnnd vnbarmhertzig Volck“*.[4]

Neben den Spaniern und Ungarn beurteilt - aus ähnlichen Gründen - Sastrow auch die Italiener und den italienischen Einfluß weniger positiv. Die italienische Reiterei bezeichnet Sastrow als *„teuffelsch Volck, vbertreffen die Teutschen weit“*.[5] Die *„Italianer weren bose Buben, aber Teutsche, wen sie viell in Welschland gewesen weren, gar abgescheumete* [= die allerschlechtesten] *wie ich woll gehört hette: Tudeso Italianato se un Diabulo incarnato.“*[6] Gerade letzte Bemerkung zeigt eine gewisse Distanz zu plumpem Nationalismus. Die Sprache des Krieges war insgesamt eine polarisierende. Als Bartholomäus Sastrow und sein Gefährte Nikolaus auf Truppen des Schmalkaldischen Bundes trafen, redete Nikolaus in Lübecker Dialekt, *„da rieffen sie* [scl. Soldaten des Schmalkaldischen Bundes]*: ‚Es sein quacklender Niederlender, nicht besser, als die Italianischen Boßwichter;' sagt ich: ‚Nein, Brudere, wir sein keine Niderlender, sondern rechte Teutschen, aber Lutherischer oder Euangelischer Religion, als jr sein muget, darumb gemach vnnd thutt vns keine Gewalt.“*[7] Es handelt sich also bei Sastrow mehr um ein Gegenüberstellen zwischen Protestanten und Katholiken als um eine nationale Gegenüberstellung, wobei auch hier ein plattes Freund-Feind-Denken nicht zu finden ist.

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 392

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 23ff.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 28f.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 9

[5] Sastrow [Mohnike] I, 373

[6] Sastrow [Mohnike] I, 400

[7] Sastrow [Mohnike] I, 403f.

Antijudaismus bei Sastrow?

„Die systematische und doktrinäre Judenfeindlichkeit äußerte sich in der Epoche, in der die Kirche sich von Feinden eingekreist glaubte und sich als Ziel konzentrierter Angriffe sah. Infolgedessen artikulierte sich die Furcht vor den Juden der Neuzeit vor allem im religiösen Bereich. Anscheinend wurde sie damals von der herrschenden Kultur geschürt."[1] - Auch in den autobiographischen Texten der Zeit finden sich immer wieder Zeugnisse von Judenfeindlichkeit; Josel von Rosheim (ca. 1478-1554) berichtet bspw. in seinen Memoiren: „Im Jahr 1525 kam eine Unruhe von den Dörfern, die sich festsetzte in dem ganzen aschkenasischen Gebiet und der Mehrzahl dieses Landes Elsaß. Sie erhoben sich über die / (unsere) Obersten [hebr.: לדאשי'] und richteten sich gegen uns. Und schon begann die Plage in diesem Land."[2]

Neutral-positive Annäherungen an das Judentum, wie bspw. bei Michel de Montaigne oder David Engl,[3] sind in der Zeit selten. Immerhin wird Hebräisch als *„lingua sancta"* qualifiziert,[4] was an die humanistischen Bestebungen z.B. eines Reuchlins erinnert. Aber auch bei Sastrow ist ein in der Zeit weitverbreiteter - und auch von den Reformatoren, allen voran Luther, durchaus mitgetragener -[5] Antijudaismus kaum bemerkbar. Juden scheinen für ihn offenbar kein Thema zu sein. Nur an einer Stelle kommt er auf das Problem der Behandlung der Juden zu sprechen, und das tut er neutral und aus einer Distanz, auch wenn er auf Verbote eingeht und Verfolgungen benennt. *„Es hett zu Rom viel Juden, haben eine sonderliche grosse, verschlossene Gasse, dan in der Charwochen dorffen sie sich nicht sehen lassen, sondern vorschliessen sich; das Romische Volck ist alsdan so vorgrettet* [= vergrämt] *vnnd vorbittert auf sie, wan sie einen erwischeten, schlugen sie jne zu Todte, derwegen, das sie vmb die Zeit den Herrn Christum gecreutzigt vnnd gemartert, biß auf den Osterabendt, so seint sie wider gesichert, mogen mit yedermann frei handeln vnnd wandeln."*[6]

Der brutale Umgang wird hier gewissermaßen als Teil des Osterrituals geschildert, was auf einen christlich-kirchlichen Ursprung der Bedrängung hinweist. Sastrows Neutralität ist hier um so höher zu bewerten, als er sich vom Usus und dem Antijudaismus auch deutscher Intellektueller nicht beeinflussen läßt. Bei der Behandlung des Geharnischten Reichstages von Augsburg spricht Sastrow ebenfalls Fragen rund um Juden nicht an, obwohl dort während der Verhandlungen um die öffentliche Ordnung heftig und kontroversiell auch um das Zinsnehmen durch Juden diskutiert wurde.[7] Einmal jedoch kritisiert er das s.E. unbotmäßige Auftreten eines Juden auf dem Reichstag, ohne dabei aber Stereotype zu verwenden: *„[...] das jch gleichwoll Michaell Juden nicht vorgesse, der sich auch als ein groß Herr vorhielte, auf der*

---

[1] Delumeau, Angst im Abendland, 412

[2] Zit. nach: Jancke, Autobiographische Texte, 82

[3] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 577

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 45f.

[5] Vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 427ff.

[6] Sastrow [Mohnike] I, 363f.

[7] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 329ff.

Gassen stattlich gekleidet, den Hals voll goldener Ketten, aufm wollstaffiertem Pferde ritt; seiner Diener zehen, zwolff, alle Juden, doch nicht anders als reisige Knechte, vmb jne her lieffen, von Person ansehenlich, wie man auch sagte, sein rechter Vatter wehre ein Graue von Reinfeldt. "[1] - Von einem religiösen Antijudaismus ist bei Sastrow also nichts zu bemerken.

Anlage: Brief Luthers an Nikolaus Sastrow, Wittenberg, 14. April 1540[2]

Dem Erbaren, furſichtigen Nicolaus Saſtrow, Burger zu Stralſundt,
meinem gonſtigen gueten Freund.

G. et Pax! Es hat mir euwer lieber Sohn, M. Johannes, angezeigt kläglich gar ſat,[1] lieber Freunt, wie Jr euch vom Sacrament ſo viel Jar enthaltet, zu groſſem ergerlichen der Andern Exempel, vnnd mich gebeten, euch zu vormanen, von ſollichem färlichen Furnemen abzuwenden, weil wir kein Stundt des Lebens ſicher ſein. So hat mich ſein kindtliche trewe Sorge vor euch, ſeinem Vatter, bewegt, dieſe Schrifft an euch zu thun, vnnd iſt mein chriſtliche, bruderliche (wie wir in Chriſto einander ſchuldig ſeindt) Vormanunge, wöllet von ſollichem Furnemen abſteen vnnd bedencken, das Gottes Sohn viel vielmehr gelitten vnnd ſeinen Creutzigern vorgeben hat, vnnd zuletzt, wo die Stunde kompt, doch vorgeben muſſet, wie ein Dieb im Galgen vorgeben muß. Ob aber die Sach im Rechten hängt, das laſſet alſo geen vnnd wartet des Rechten auß. Sollichs hindert gar nicht, zum Sacrament zu gehen, ſonſt möſten wir, vnnd auch vnſere Furſten, nicht zum Sacrament geen, weil die Sache zwuſchen den Papiſten noch hanget. Befehltt Jr die Sachen dem Recht, aber dieweil macht euwer Gewiſſen frei vnnd ſprecht: Wem das Recht zufället, der habe Recht, indes will ich vorgeben dem, der Vnrecht gethan hat, vnnd zum Sacrament geen. So geet Jr nicht vnwirdich zu, weil Jr Recht begeret, vnnd Vnrecht leiden wollet, wo es der Richter vor Recht oder Vnrecht erkennet. Solliche Vormanunge nemet vor gutt, die mihr euwer Sohn mit groſſem Fleiß abgeflehet hat. Hiemit Gott beuolhen, Amen. Mittwochens nach Miser. Dni. 1540.

Martinus Lutheri

1) *kläglich genug oder: ausführlich klagend.*

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 83

[2] Kop. aus: WA B IX, Nr. 3466, 95

V.3. Kirchlichkeit in Sastrows Autobiographie: Die Konfessionalisierung

„Konfessionalisierung als Sozialgeschichte zu betreiben, beginnt mit Ernst Walter Zeeden. Obwohl er den Begriff ‚Konfessionalisierung' noch nicht verwendet, sondern von ‚Konfessionsbildung' spricht, meint er 1965 das, was wir heute ‚Konfessionalisierung' nennen, wenn er sagt, es gehe dabei um ‚die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform'. Konkret bezeichnet der Begriff die Formierung von Konfessionskirchen, den Aufbau lutherischer, katholischer und reformierter Kirchentümer auf dem Gebiet der Dogmatik, auf dem der Organisation und durch die inhaltliche Verwirklichung des geglaubten jeweiligen Christentums im Alltag der betroffenen Staatswesen, Kirchen und Kirchenvölker.

Erst als Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling seit den späten 70er Jahren hier angeknüpft haben, hat sich die Forschung der Konfessionalisierung intensiver zugewandt. Dabei sind aber zwei Stränge in den Untergrund gedrückt worden, die Zeeden genannt hatte: die Lebensform sowie die darin eingebundene Ebene des Glaubensmäßig-Christlichen, also die auch im Alltag des gemeinen Mannes präsente und von ihm selbst aktiv getragene christliche Kultur."[1] - Die vorliegende Arbeit versucht gerade hier anzusetzen und Sastrow in seinem eigenen Selbstverständnis ernst nehmen.

Heinz Schilling hatte zuvor schon eine „Doppelstrategie von mikro- und makrohistorischer Perspektive" gefordert, also gewissermaßen ein Modell gegenseitiger Wechselwirkung, in dem „Prozesse von oben als auch solche an der gesellschaftlichen Basis" berücksichtigt werden sollen; Ausgangspunkt kann aber nur der einzelne Mensch sein, wie das die Historische Anthropologie vertritt. Dieser wird allerdings in einen größeren Zusammenhang gestellt.

Bei der Entwicklung der Konfessionen in den verschiedenen Territorien stellt Gustav Reingrabner eine ganze Reihe von Parallelitäten fest:[2]

1.) „Im Gegensatz zur mittelalterlichen Kirche, in der es eine breite Fülle verschiedener Meinungen gegeben hat, [...] die aber auf eine wirklich abgeschlossene Lehr- und Bekenntnisbindung und Bildung doch verzichtete, trat nunmehr ein mehr oder weniger geschlossenes, autoritativ durchgesetztes Lehr- und Bekenntnissystem in den Vordergrund, in dem Abweichungen an einer Stelle als Bruch des gesamten Systems gewertet wurde."[3]

2.) In diesem Prozeß kam es auch zur Hochstilisierung vorhandener Bekenntnisse; so wurde - im Bewußtsein sowohl der Altgläubigen wie auch der Evangelischen selbst - das Augsburger Bekenntnis von 1530 zum grundlegenden Bekenntnis des Luthertums.

---

[1] H.R. Schmidt, Sozialdisziplinierung, 639, der Zeeden, Entstehung der Konfessionen, 9f. zitiert

[2] Vgl. Reingrabner, Konfessionsbildung, 4ff.

[3] Reingrabner, Konfessionsbildung, 4f.

3.) Parallel damit ergab sich eine Veränderung im Kirchenverständnis. Im Spätmittelalter war die Kirche die Gemeinschaft, der man angehörte, an deren Kulthandlungen man teilnahm, ohne die man nicht leben konnte. Nun, nach der Konfessionalisierung, mußte man sich zu einer speziellen Kirche „bekennen", ihrem „Bekenntnis verwandt" sein, also die Bereitschaft zu bekunden, „Lehr- [und] Bekenntnisinhalte zu bejahen und als Ausdruck eigener Überzeugung zu übernehmen".[1]

4.) In beiden Konfessionskichen entwickelten sich in weiterer Folge Strukturen, die zwar einerseits konfessionsspezifisch waren, sich doch aber in wesentlichen Punkten sehr ähnlich waren.

„Für den einzelnen bedeutete Konfession neben sozusagen ‚nutzbaren' oder interessennahen ethischen Prinzipien auch Sinnstiftung und Lebensbewältigungshilfe angesichts des häufig allgegenwärtigen Todes, in Blick auf die Ewigkeit, auf Heil oder Verdammnis. Dieser Aspekt ist bislang noch sehr wenig beleuchtet worden. Deutlich wird aber aus protestantischen Ego-Quellen, wie sie Kaspar von Greyerz untersucht hat, die Leitfunktion der eigenen Konfession für die Individuen. Greyerz gelangt zu dem Ergebnis, die Lebensführung in den Ego-Quellen werde von der Vergeltungslehre bestimmt. Gottes strafende und belohnende Handlungen, mit denen er in das Leben der Menschen eingreift, seine Fingerzeige, seien es, die zur ständigen Selbstkontrolle Anlaß geben und damit die Tagebücher notwendig machen: Es geht darum, Gottes Hinweise zu deuten und das eigene Verhalten zu bessern, umzukehren, zu büßen und sich wieder auf den rechten Weg zu machen."[2]

Sastrows kirchliche Sozialisation

Zunächst einmal: Sastrow war seit früher Jugendzeit Protestant. Aber er war dies in einem Zeitalter, in dem die Konfessionen - und erst daraufhin die Konfessionskirchen - im Entstehen begriffen waren. Der Übergang v.a. im alltäglichen kirchlichen Leben war ein langsamer. Sastrow wurde in seiner frühen Kindheit v.a. durch seine Mutter in der üblichen Form - also *„wie im Bapstumb gebreuchlich"* -[3] sozialisiert. Er lernte vor jedem Altar das Pater Noster und das Ave Maria zu beten, erfuhr den regelmäßigen Kirchgang.[4] Diese kirchliche Sozialisation verleugnet Sastrow nirgendwo. Manche Datumsangaben erfolgen nach dem Kirchenjahr: z.B. *„Anno XXXVI. auf Esto mihi"*[5] - gemeint ist der Sonntag Estomihi, also der letzte Sonntag vor der Passionszeit. ... eine Form, die auch im Protestantismus bis heute selbstverständlich beibehalten wurde. Manche Zeitangabe erinnert an den kirchlichen Brauch, z.B. *„ein Par pater noster lang"*.[6]

---

[1] Reingrabner, Konfessionsbildung, 5

[2] H. R. Schmidt, Sozialdisziplinierung, 658

[3] Sastrow [Mohnike] I, 56

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 56-58; vgl. u.v.a. zu dieser kirchlichen Sozialisation und ihren Auswirkungen auf das Individuum Lebrun, Reformation und Gegenreformation, 77ff.

[5] Sastrow [Mohnike] I, 145

Vgl. auch Sastrow [Mohnike] I, 125; II, 597; 604; III, 27

[6] Sastrow [Mohnike] III, 9

Interessanterweise finden sich außer dem Wunder- und Teufelsglauben kaum Spuren einer Volksfrömmigkeit, die Sastrow in seiner Jugend zweifelsfrei als normal anerzogen bekommen hat. So finden sich keine Annäherungen an das überaus verbreitete Wallfahrtswesen;[1] und wenn Sastrow nach Rom zieht, so hat das zwar abgesehen vom Anlaß einen touristischen Charakter, aber keinesfalls den einer Wallfahrt.

Sastrows Familie sympathisierte schon frühzeitig durch den Kontakt mit Nikolaus Smiterlow, einem frühen Anhänger Luthers, mit dem neuen evangelischen Ideengut.[2] Aber erst durch den Umzug von Greifswald nach Stralsund wurde die Familie Sastrow evangelisch, weil Stralsund - im Gegensatz zu Greifswald - bereits in diesen ersten Jahren evangelisch gesinnt war. Von einem konfessionellen Kirchentum kann man in dieser Phase noch keineswegs sprechen, viel eher von einem schleifenden Übergang mit mehr oder weniger bedeutenden Sprüngen. Vom Reichstag zu Worms 1521, der - nicht nur aus heutiger Sicht - für die Geschichte des lutherischen Auffassung von entscheidender Bedeutung war, berichtet Sastrow nur am Rande.[3] Das steht in einem eigenartigen Gegensatz zur Breite der Darstellung über die Reformation in Stralsund; letztere war für Sastrows Selbstverständnis wohl wichtig, das Bekenntnis Luthers vor dem Wormser Reichstag offenbar weniger.

In den Schilderungen Sastrows ist die Durchlässigkeit der verschiedenen Auffassungen, die sich noch gemeinsam in einer Kirche fanden, wie auch die politische Bedingtheit der Entscheidungen auffällig. Ohne zu moralisieren kann Sastrow mitteilen, daß Vicke Bole, Bürgermeister des altgläubigen Greifswald, *„vor seinem Burgermeisterstandt [...] gut Euangelisch [war], ein fleissiger Patron der Euangelischen Predigern; als er aber zum burgermeisterlichen Standt erhaben wurt, apostasierte er, wurt den euangelischen Predigern so feindt, als er zuuor freundt gewesen"*.[4] ... wobei im Begriff *„apostasieren"* eine unverholene Kritik des protestantischen Bürgermeisters Sastrow durchzuschwingen scheint. Überhaupt tritt die Frage des Bekenntnisses bei Sastrow erst relativ spät in den Vordergrund: Erst anläßlich seiner Italienreise in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts.[5] Das entspricht durchaus der allgemeinen Entwicklung der Konfessionsbildung und Konfessionalisierung. Die Reformatoren wollten keine neue Kirche gründen, sondern die alte erneuern. Erst im Laufe der Zeit fand man sich - sowohl römische Katholiken, als auch evangelische Reformatoren und deren Anhänger - im Prozeß einer Konfessionsbildung; religiöse und politische Kräfte standen dabei Pate.[6]

---

[1] Besonderer Beliebtheit erfreuten sich die Wallfahrten zur „schönen Marie" zu Regensburg. Vgl. u.v.a. Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 139f.; Kaiser Karl V. Ausstellung I, 236f.: (Nr.) 206

[2] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 94f.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 29f.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 64f.
Zur Konversion und Rekonversion des Greifswalder Bürgermeisters Vicke Bole vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 103

[5] Die Schilderung der Italienreise: Sastrow [Mohnike] I, 303ff.

[6] Die vorliegende Arbeit wendet sich damit gg. den Entwurf von Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 97ff., der indirekt von einer konfessionellen Trennung ausgeht und damit den Prozeß der Konfessionsbildung übersieht.

Vorgeschichte der Konfessionalisierung: Die Protestation und die Confessio Augustana[1]

Indirekt geht Sastrow in seiner Autobiographie, wenn er über evangelische Glaubensangelegenheiten redet, von der C.A. aus, ohne das näher zu thematisieren; stillschweigend setzt er diese voraus: Nur kurz streift der den aus heutiger Sicht für die Religionsangelegenheiten des 16. Jahrhunderts bedeutenden Reichstag zu Worms des Jahres 1521: *„Anno M.D.XXI. auf dem Reichstag zu Wurmbs (auf welchem Dr. Martinus Luther in der Persohn mit grosser Bestendigheit seine Bekäntnus gethan) [...]“*;[2] und dann berichtet er schon wieder über die Geschichte Pommerns.

Ab und an verwendet Sastrow für die sich konsolidierende junge Kirchenpartei rund um die reformatorischen Ideen den Begriff *„protestierende Stände“*.[3] Am Zweiten Reichstag zu Speyer im Jahre 1529 legten fünf evangelische Fürsten und 14 Städte Einspruch gegen die kaiserliche Verordnung, die Reformation rückgängig zu machen, ein. Im Jahr 1525 bereits hatten sich die katholischen Fürsten in Dessau „zur Ausrottung der lutherischen Sekte“ zum Dessauer Bündnis vereinigt. Ein Jahr später, 1526, gründete der Landgraf von Hessen den Torgauer Bund zum Schutz und zum Fortschritt der Reformation. Hiermit standen sich verschiedene religiöse Auffassung gegenüber, die den politischen Machtgruppen entsprachen. Damit wurde die Spaltung vertieft, die Gefahr eines Religionskrieges wuchs. Für den 1. Mai 1526 berief deshalb der Kaiser einen Reichstag nach Speyer ein.[4] Die Anfangsbuchstaben des Bibelspruches „Verbum Domini manet in aeternum“ (1. Petr. 1,25) schmückte die Livreen der Diener evangelischer Stände und Wappen über den Toren ihrer Absteigquartiere. Gelebter Glaube und politische Position gaben sich die Hand.

Anstelle des Kaiser, der selber am Reichstag nicht teilnehmen konnte, kam sein Bruder Ferdinand. Die Notlage des Kaisers schuf eine günstige Atmosphäre für die Evangelischen. Dazu kam auch noch der Schrecken des eben niedergeschlagenen Bauernaufstandes. Man wollte endlich Ruhe haben, und so kam es zu dem berühmten Beschluß von 1526: Ein jeglicher Reichsstand sollte sich bis auf weiteres in Religionsangelegenheiten „also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen GOtt und Kayserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten.“[5] Der Reichstagsabschluß brachte die Möglichkeit, daß der Landesfürst bzw. der Rat der Stadt über den Glauben der Untertanen entscheiden konnte, nicht jedoch der einzelne. Bis zum künftigen Konzil sollte diese vorläufige Regelung Gültigkeit haben. Ein Ausschuß zog im Lande umher, um zu erkunden, wie es mit den kirchlichen Angelegenheiten stehe. Frucht dieser Visitationen sind vor allem die beiden Katechismen Luthers.

Die Situation spitzte sich jedoch zu, nachdem der Kaiser mit dem Papst und dem König von Frankreich Frieden schließen konnte. Auf dem Zweiten Reichstag zu Speyer sollten auch die kirchlichen Fragen erörtert werden. Der Kaiser verlangte die Wiedereinführung der Messe in

---

[1] Vgl. u.v.a. Rabe, Deutsche Geschichte 1500-1600, 317ff.; ebd., 369ff., wo Faktoren der Neuordnung des Rechtsverhältnisses mit ihren Normen und Institutionen aufgelistet sind

[2] Sastrow [Mohnike] I, 29

[3] Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] I, 214

[4] Vgl. Aland, Reformation Martin Luthers, 119f.

[5] Zit. nach: Kastner, Quellen zur Reformation, Nr. 154, 494f.

den evangelischen Ländern und bestand darauf, daß bis zum bevorstehenden Konzil jede weitere Ausbreitung der Reformation unterbleiben müsse. Damit hob der Reichstag von Speyer des Jahres 1529 den Reichstagsbeschluß des Jahres 1526 auf. Darüber hinaus stellte Ferdinand an die evangelischen Fürsten und Städte politische Forderungen: Sie sollten ihre Unterstützung im Kampf gegen das Osmanische Reich zusagen.[1]

Dem Ansinnen des Erzherzogs Ferdinand und der katholischen Mehrheit hatte man nur eines entgegenzusetzen: In den weltlichen Dingen, also der Türkenabwehr, sei man wie die Väter bereit, Leib und Leben für die Kaiserliche Majestät daranzugeben, in den geistlichen aber gelte das Wort Jesu (Mt. 10, 32): „Wer mich bekennt vor den Menschen, den will auch ich bekennen vor meinem himmlischen Vater." In Glaubensdingen komme es nicht auf Mehrheit oder Minderheit an, sondern ein jeder müsse für sich selber Gott Rechenschaft geben. „[...] so protestiern und bezeugen wir hiemit offenlich vor Gott, unserm einigen Erschaffer, Erhalter, Erloser und Seligmachern (der [...] allein unser aller Herzen erforscht und erkennt, auch demnach recht richten wurde), auch für alle Menschen und Kreaturen, daß wir für uns, die Unsern und allermänniglichs halben in alle Handlung und vermeint Abschied, so [...] in gemeldten oder andren Sachen wider Gott, sein heiliges Wort, unser aller Seelenheil und gut Gewissen, auch wider den vorigen [...] Speierischen Reichsabschied furgenommen, beschlossen und gemacht werden, nit gehellen [= zustimmen] noch willigen, sondern [...] für nichtig und unbundig [= unverbindlich] halten [...]."[2]

Der von den evangelischen Ständen feierlich vorgetragene Protest brachte den Evangelischen von da an den Namen „Protestanten" ein. Diese Haltung blieb das Bedeutendste an dem Reichstag. Sie fand ihren Ausdruck in einer Art Rechtsspruch aus Gewissensgründen, in der Protestation. Aus dem anfänglichen Schimpfwort wurde bald ein epiteton ornans. Neben der theologischen Neubewertung des Gewissens war es die Neubewertung der Wirkung des Wortes selbst, die hier zum Tragen kam: „Der Glaub und das Worth wirth gantz ein Ding und ein unuberwintlich Ding", lehrte Luther.[3]

Für die Geschichte des Protestantismus ging von diesem Reichstag des Jahres 1529 hingegen eine große Wirkung aus, die Protestation wurde zum Symbol; Horst Rabe spricht von einer „unerhörten Politisierung der Reformation".[4] Sie ist auch als Selbstverständnis evangelischer Christen zu werten, wenn es heißt, daß „in den Sachen, Gottes Ehre und unser Seelenheile und Seligkeit belangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß, also daß sich [...] keiner auf ander minders oder mehrers Machen [= Anordnen] oder Beschließen entschuldigen kann".[5] Ein politisches Auflehnen gegen die Kaiserliche Majestät kam damit immer mehr in den Blick. „Die Protestierenden oder Protestantes, wie sie fortan hießen, stellten sich mit diesem tapferen Auftreten außerhalb des Schutzes der von den allerverschiedensten Motiven bestimmten bisherigen Majorität. Jetzt handelte es sich nicht mehr, wie bisher, um eine allgemeine Opposition gegen allerlei

---

1 Vgl. Seibt, Karl V., 105ff.; Schorn-Schütte, Reformation, 80ff.

2 Zit. nach: Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 447

3 WA IX, 639

4 Rabe, Deutsche Geschichte, 322

5 Zit. nach: Plöse/Vogler, Buch der Reformation, 446f.

Erscheinungen des alten Kirchentums, wie sich immer der eine auf den anderen berief, sondern um den Zusammenschluß eines kleinen Häufchens von Aufrechten, das sich seiner ausgesetzten Lage vollkommen bewußt war. Deshalb tat sich ein Teil dieser Protestierenden alsbald [...] auch zu einem Bündnis zusammen [...].“[1]

Wie wenig gefestigt die Konfessionalisierung in jenen Tagen war, ist allerdings sehr deutlich am Beispiel des Sacco die Roma des Jahres 1527 zu erkennen. Ein Heer des katholischen Kaisers griff Rom, den Sitz des Papstes an; das kaiserliche Heer bestand u.a. aus dem Landsknechten unter der Führung der Protestanten Georg von Frundsberg und Sebastian Schertlin von Burtenbach;[2] An diesem Kriegszug nahm übrigens auch der Sohn Nikolaus Smiterlows, Klaus Smiterlow, teil, was aber Sastrow nicht besonders kommentiert.[3] Hingegen wurde der Papst vom Allerschlimmsten durch den aufopfernden Einsatz der Schweizergarde behütet, die unter dem Kommando ihres Hauptmannes Marx Rösch - oder „Resch“ - aus Zürich stand, der seinerseits ebenfalls Protestant war. Er verhinderte wohl den völligen Niedergang des Papsttumes.[4] - Und noch im Jahre 1549, also nach dem Augsburger Interim, konnte der, jedoch seiner wenig konkreten Haltung kritisierte, brandenburgische Kurfürst Joachim II. allerdings auf dem Folio der Konfessionalisierung erklären: „So wenig ich an die römische Kirche will gebunden sein, so wenig will ich an die Wittenbergische Kirche gebunden sein. Denn ich spreche nicht: Credo sanctam Romanam oder Wittenbergensem, sondern catholicam ecclesiam, und meine Kirche allhie zu Berlin und Cölln ist eben eine solche recht christliche Kirche wie die der Wittenberger.“[5]

Ein Jahr nach der Protestation von 1529 wurde beim Augsburger Reichstag ein Religionsausgleich versucht, bei dem die Confessio Augustana Melanchthons vorgelegt wurde. „Auf evangelischer Seite beschleunigte das anfängliche Entgegenkommen des Kaisers die Bekenntnisbildung und damit auch die politische Einigung.“[6] Interessant ist, daß die Vorlage der Confessio Augustana zu keiner Bekenntnisbildung auf altgläubiger Seite führte.[7] Diese erfolgte erst im Rahmen des Tridentinums; aber bereits 1530 wurde die Abhaltung eines Konzils durch den Kaiser angeregt.[8] „Die Entwicklung im Reich nach dem Augsburger Reichstag war durch eine zunehmende Konfessionalisierung der Reichspolitik gekennzeichnet. [...] Zwei Möglichkeiten einer Einigung zwischen altgläubigen und protestantischen Reichsständen war denkbar: ein theologischer und ein politischer Kompromiß. Der Vorschlag,

---

1 Brandi, Karl V., 250

2 Vgl. dazu u.a. von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation II (IV. Buch), 455ff.; ders., Röm. Päpste in den letzten vier Jahrhunderten I (I. Buch), 65ff.; Pastor, Geschichte der Päpste IV/2, 268ff.

3 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 53f.

4 Vgl. Schulz, Sacco di Roma, 61; in manchen Quellen wird der Hauptmann der Schweizergarde auch mit dem Namen „Mock“ belegt. Vgl. ebd., Anm. 2)

5 Zit. nach: Stupperich, Eigenart, 25

6 Vgl. Kohler, Karl V., 212

7 Vgl. Kohler, Karl V., 213

8 Vgl. Kohler, Karl V., 215; Seibt, Karl V., 110ff.

den Mainz und die Pfalz machten, lief darauf hinaus, die Augsburger Verhandlungen [...] wieder aufzugreifen. Gerade dies lehnten die Protestanten [1531] ab."[1]

Überblickt man die Konfessionsbildung im 16. Jahrhundert, hat man festzustellen, daß aus der katholischen, d.h. der allgemeinen Kirche lateinischer Provenienz sich zunächst die evangelisch-lutherische Konfessionskirche herausentwickelte, eigentlich danach erst die römisch (-katholische) und die evangelisch-reformierte.[2] Luther wie auch Melanchthon standen einer Konfessionsbildung i.S. einer Konfessionalisierung durchaus ambivalent gegenüber; zwar sahen sie die Entwicklung aufgrund der politischen Gegebenheiten als notwendig an, andererseits hielten sie an der Idee der (allumfassenden) Katholizität der Kirche fest. Die Jahrzehnte nach dem Augsburger Reichstag des Jahres 1530 brachten nichtsdestoweniger eine Konfessionalisierung. Unter „Konfessionalisierung" wird „in Anlehnung an systemfunktionalistische Grundsätze der Soziologie als ein ‚methodisches, planmäßiges und organisiertes' Vorgehen" verstanden, „das von allen drei großen Bekenntniskirchen ‚sachlich weitgehend und zeitlich einigermaßen parallel' geleistet wurde. Die Konstituierung der Konfessionen ist [...] u.a. gekennzeichnet durch die ‚[...] Verbreitung und Durchsetzung neuer Normen, [...] Propaganda und Verhinderung von Gegenpropaganda, [...] Internalisierung der neuen Ordnung durch Bildung, [...] Disziplinierung der Anhänger (im engeren Sinn) [...]' und steht im ‚Dienst politischen Wachstums'."[3] Das Interim fixierte dann die konfessionelle Unterscheidung endgültig. Selbst gemäßigte Theologen wie Johannes Bugenhagen äußerten härteste Bedenken gegen die Annahme des Interims. Noch vor der Verkündigung des Reichstagsbeschlusses schrieb er an Christian III. von Dänemark: „Wir wollen und lieber tödten lassen oder in die ganze Welt verjagen, ehe wir solchs annehmen."[4]

Andere (evangelische) Gruppierungen werden von Sastrow nicht genannt; nur einmal werden Schwenckfeldianer genannt, *„dann der Doctor* [Simeon Engelhardt] *war woll ein frommer Man, aber mit Weib vnnd Kindern Schwenckfeldischer Secte"*.[5] Interessanterweise kennt Sastrow - zwar auch nur als Einzelfall - die Areligiosität. Vom ältesten Sohn des Stralsunder Bürgermeisters Lorbeer hat Sastrow selbst gehört, *„das er woll vertragen konte, das man sagte: er lebte gottlos, wieder Gottes Wort vnnd Gebott, derowegen er von Gott verstossen vnnd ewig verdamt sein moste, aber das er wieder den Keyserlichen Lantfrieden,*

---

1 Vgl. Kohler, Karl V., 219

2 Vgl. Burkhardt, Frühe Neuzeit, 84ff.

3 Oelke, Schisma und Konfessionalisierung, 12f., der seinerseits W. Reinhard zitiert.

4 Zit. nach: Leder, Leben und Werk, 42

5 Sastrow [Mohnike] I, 228
Kaspar von Schwenckfeld, 1489-1561 - Schwenckfeld ist einer der ersten konsequenten Vertreter des Toleranzgedankens. Sein z. T. schon barock anmutendes Denken ist geprägt von einem mystischen Grundverständnis, das durch das Studium mystischer Schriften später vertieft, von den Anstößen des jungen Luther befruchtet und dauernd biblizistisch überformt, schließlich durch die ausgedehnte Lektüre der (griech.) Kirchenväter geradezu gnostisch gefärbt wird.
Die Frage nach den sittlichen Früchten der Reformation wird ihm zur Entscheidungsfrage. Hinzu kommt ein Abendmahlsverständnis, das im Sakrament lediglich den Hinweis auf eine geistige Speise sieht. Eine Reise nach Wittenberg 1525 bringt keine Einigung mit Luther.
Die wahre Kirche ist in der Zerstreuung und allein Gott bekannt. Schwenckfeld hat selbst keine eigene Kirche gegründet, sondern seine Gedanken fanden ähnlich einer Bewegung in vielen Teilen v.a. Süddeutschlands ihren Niederschlag.
(Vgl. G. Maron, Art. „Schwenckfeld, Kaspar von" u. „Schwenckfelder"; in: RGG^{3} V, 1620f. u. 1621-1623)

also wieder Ehr, gehandelt haben solte, summer Gotts Wunnen! das konte er nict vordragen, dulden noch leiden".[1]

Der Bruch zwischen Altgläubigen und den Anhängern der reformatorischen Lehre in den Berichten Sastrows

Die Konfessionalisierung ist ein dynamischer, sich gegenseitig aufschaukelnder Prozeß von Konflikt und gegenseitiger Abgrenzung, wie er auch sonst immer wieder in den verschiedensten Variationsmöglichkeiten festgestellt werden kann.[2] Die Konfessionalisierung der - noch als Einheit empfunden - Kirche trat erst relativ spät diversifizierend auf; „Mit der großen Kirchenspaltung zerbrach der institutionelle wie ideologische Garant der mittelalterlichen Christenheit für eine kongruente Lebens- und Welterfahrung."[3] Durch die Reformation konnten somit erst Kirchen entstehen, die dann allerdings als Grundlage ihre Glaubensinhalte („Konfessionen") näher umschreiben mußten. Durch die Reformation wurde aber auch aus der allgemeinen lateinischen (West-)Kirche zwangsweise ein Konglomerat verschiedener Kirchentümer. Die Kirche verlor mit der Reformation ihre „Katholizität", also ihren „katholischen" i.S. von „umfassenden" Charakter.

Bartholomäus Sastrow berichtet von seiner Zeit beim Kammergericht in Speyer vom Turmpropst, in dessen Dienst sein Bruder Johannes stand, dieser *„hette Lust, seinen Gesten, so pro et contra disputierten, zuzuhören, der eine defendirte partes Lutheri, der ander Pontificis".*[4] Das schon öfter genannte Beispiel des Johanniterkomturs Christoph von Löwenstein macht die schwierige Lage im Zeitalter des beginnenden Konfessionalismus überreich deutlich.[5] Überdies wurde das Bekenntnis zur jeweils anderen Kirche zunehmend gefährlich, wie das Beispiel von Sastrows Bruder Johannes oder die Warnungen an Sastrow selbst[6] deutlich zeigen. Sastrow seinerseits gibt in seinem Buch eine kontroverstheologisch definierte Annäherung an die verschiedenen Konfessionen aus seiner Sicht: *„Daheim in vner Kirchen [!] wurden wir gelernet, das Gott der Vatter, als sein geliebster Sohn Jesus Christus von S. Johans im Jordan getaufft wurt, vom Himmel herunter geruffen: diß ist mein lieber Sohn, an dem ich Gefallen hab, den solt jr horen. Die Lehre, so der Sohn Gottes vnnd die*

---

[1] Sastrow [Mohnike] III, 128

[2] Vgl. u.v.a. Dressel, Histor. Anthropologie, 123ff.

[3] Oelke, Schisma und Konfessionalisierung, 15
Ebd., 14 weist aber darauf hin, daß rund zwei Jahrhunderte, bevor das Bekenntnismoment zum Trennungsgrund wurde, die kirchliche Einheit Europas mit der Duplikation ihrer institutionellen Hierarchie bereits zerbrochen war.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 211
Oft griffen die Glaubensdiskussionen wegen der blassen theologischen Bildung der Geistlichkeit ins Leere; - ein bereits verwendetes Zitat soll das verdeutlichen: der Turmpropst *„bekante woll, das er Paulum nicht gelesen hette, sondern das hette er woll gelesen: Bonorum extortor, legum contortor; das stunde in Terentio. Gleich als der Bischoff von Wurtzburg gesagt haben soll: ‚Er danckede dem lieben Gott, das er Paulum sein Tage nicht gelesen, dan, wan er Paulum gelsen hette, wurde er gewißlich auch so ein grosser Ketzer geworden sei, als Lutherus."* (Sastrow [Mohnike] I, 211)

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 282ff.

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 302

heiligen Apostelln hinter sich vorlassen, wehre die rechte Catholische Lehre, die predigte, wer da wolte, der solren wir folgen; darumb hielten wir von der benedieten Jungfrawen Marien, allen Heiligen vnnd von der Meß so viel man dessen Grund in heiliger Schrifft vnnd Gotts Wort hetten. "[1] Die konfessionelle Sichtweise erwarb sich Sastrow wohl während seines Romaufenthaltes.[2] Hier erkennt er die Römisch-Katholische Kirche als *„papistisches Fabellwerck"*.[3]

Bei der Behandlung des Braunschweig'schen Krieges (1542) ist bei Sastrow, der hierorts zahlreiche Dokumente - v.a. Absagebriefe - in seine Autobiographie einarbeitet, immer von *„Christen"* bzw. *„christlich"* die Rede, wenn es sich die Neugläubigen handelt; Begriffe wie „evangelisch" oder gar „lutherisch" finden keine Verwendung. Der Sieg gehörte schließlich in der Sprache Sastrows den *„Protestirenden"*[4] - nicht den „Protestanten", wie es in heutiger Diktion heißen würde. Die Vermeidung des Begriffes „lutherisch" geht auf Luther selbst zurück: „Zum ersten bitte ich, man wolle meines Namens schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein [...]."[5] - „Die Bezeichnungen der evangelischen Kirche am Anfang der Reformation waren ‚christliche' oder ‚allgemein katholische' Kirche, ‚ecclesia reformata', ‚emendata' oder ‚repurgata'. Der Name ‚lutherisch' ist erst von den Gegnern als Spottname aufgebracht worden."[6] - Eine allgemein anerkannte Bezeichnung für die Evangelischen war noch beim Westfälischen Frieden nicht gefunden.[7] In der Anfangsphase wurde auch der Begriff „Martiner" öfter verwendet.

Die zunehmende konfessionelle Verhärtung wird bei Sastrows Bericht über den Reichstag zu Speyer (1544) deutlich: *„Dem Churfursten von Sachssen wolt keine Kirche, sich darin predigen zulassen, nachgegeben werden, sonder braucht darzu ein Schenckhaus; darin lies er ein Stuell machen, darauf der Prediger stundt, brauchte er anstatt der Orgelen Musicam instrumentalem mir Lauten, Schwergpfeiffen, Zincken, Trammeten, Geigen in einander gestimmet; war woll zuhoren.*"[8] Die Verbitterung über dieses Verbot, wie sie bei Sastrows Schilderung durchklingt, wird wohl nicht auf ihn beschränkt gewesen sein. - Interessant ist aber, daß Sastrow keine Inhalte der Gottesdienste angibt, wie sie sich z.B. bei Froben von Zimmern immer wieder finden.

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 311f.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 373

[3] Sastrow [Mohnike] I, 342

[4] Sastrow [Mohnike] I, 227

[5] Zit. nach: Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 40

[6] Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 41, der sich für die Bezeichnung „lutherisch" u.a. auf WA XXX/3, 552ff bezieht.

[7] „Als Konfessionsbezeichnung haben alle diese Namen sich nicht im Reformationszeitalter durchgesetzt. Als die Protestanten sich auf dem westfälischen Friedenskongress deutlich als ‚Evangelische' bezeichneten, antworteten die Katholiken: ‚Das Attributum ‚evangelisch' ist in den Reichsabschieden nicht herkömmlich', es blieb bei der schon im Augsburgischen Religionsfrieden 1555 gebrauchten Bestimmung als ‚Augsburgische Konfessions-Verwandte'. Erst allmählich hat sich der Ausdruck ‚Lutherische Kirche' durchgesetzt, zuerst im dogmatischen Streit Ende des 16. Jahrhunderts." (Köhler, Dogmengeschichte II, 456f.)

[8] Sastrow [Mohnike] I, 238f.

Der allgemeine religiöse Spannungszustand wurde auch an den gerade während des Reichstages auftretenden Flagellanten deutlich, bei deren öffentlichen Geißelungen es sogar zu Toten gekommen sein soll, wie Sastrow berichtet: *„[...] flagelliferi, Mans vnnd Frawenpersonen, in Hembden, hetten das Angesichte mit Duchern vorbunden, das sie nur Locher, da sie durchsehen, vnnd gegen der Mundt, das sie Athem holen konten, auf dem Rugken so viel außgeschnitten, das sie mit den weyrechten Ruten (daran scharffe Angele, vnnd andern Instrumenten darmit jnen zubussen aufferlegt) wen sie von beiden Seiten damit vmbschlugen, den blossen Leib erreichen konten, huwen ein Teil sich vnnd rissen midt den Angeln des Fleisch aus (gar ein grewlich spectaculum) das das Bluth heufflich auf die Erde flus [...].“*[1] Aber auf der anderen Seite wurden schon die konfessionellen Spannungen zwischen Altgläubigen und Evangelischen deutlich, wenn Sastrow feststellt: *„Der Argqwon aber meins Herrn, das ich ein Lutheran sein moste, furte mich mit der Zeitt in die Gedancken, das meines Langebleibens in Rom gefärlich sein würde.“*[2] Gleiches gilt, wenn Sastrow die Reaktionen der Geistlichkeit auf die Todesnachricht Martin Luthers schildert.[3]

Um die Mitte des Jahrhunderts zeichneten sich die konfessionellen Schranken immer deutlicher ab. Sastrow berichtet von *„Doctor Christoffer Hose“*, dem *„Strallsundischer Procurator et Advocatus“* am Kammergericht; er *„wurt derwegen entsetztt, das er Euangelischer Religion“* war.[4] Sastrow selbst erlitt dieses Schicksal auch, als er sich um einen Schreiberposten beim Bischof von Straßburg bewarb, und er aber eine abschlägige Antwort bekam, *„derwegen, daß Pommern Euangelischer Religion weren“*.[5] - Ein landeskirchliches Moment in Folge der obrigkeitlichen Reformation zeichnete sich bei dieser Äußerung bereits ab.

Mit der Konfessionalisierung in landeskirchlichen Bahnen war Sastrow auch während seines Romaufenthaltes konfrontiert. Dort trat er in den Dienst eines Pommeraners, Dr. Hoyer, der sich trotz der religiösen Entwicklung in Pommern - am Landtag zu Treptow wurde 1534 ein evangelisches Bekenntnis beschlossen - zu den Altgläubigen zählte. *„Propter diversitatem religionis“* brachte er es nicht über sich, in die Heimat zurückzukehren, *„wunschete seinen Landtsleuten, vnnd Allen, so von der alten rechten Catholischen Religion abgewichen, das sie mochten Buß thun vnnd sich zurucke keren“*.[6] In Rom erlebte Sastrow auch die Exekution eines Soldaten wegen seiner Konfession: *„den satzten sie auf ein Pferdt, behengeten jne vnnd das Pferdt von oben bis vnden auf die Erde mit Brieuen* [= Zettel], *dar Teuffel auff gemalt, furten jne [...] biß auf einen raumen* [= geräumigen] *Platz vor der Kirche, so sie nennen S. Mariam super Minervam; da war ein Galg auffgerichtett, vnnd hart daran ein Stapel mit Holtz, hangten jne erstlich in den Galgen; wie er toedt, nemen sie jne aus dem Galgen vnnd wurffen den Corper auf den Holtzstapell, zunten den ahn, vnnd vorbrannten den Corper zu Puluer. Da stundt ein beschwetzter* [= geschwätziger] *Monnich, der thätt eine lange Predigt,*

[1] Sastrow [Mohnike] I, 239f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 326; vgl. 373

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 324

[4] Sastrow [Mohnike] I, 255

[5] Sastrow [Mohnike] I, 281

[6] Sastrow [Mohnike] I, 350

was fur eine geferliche, schettliche Ketzerei die Lutherische Lere, dessen ein yeder bei Vorlierung Seelen, Leibs vnnd Guths sich enthalten solte."[1]

Der Bezug des Konfessionswechsels auf ein bestimmtes Territorium mag der Grund sein, warum die Konfessionalisierung erst relativ spät geistiges Allgemeingut wurde. Es ist bezeichnend, daß der lutherische Theologe Johannes Sastrow noch in den vierziger Jahren nach Rom in den (römisch-katholischen) kirchlichen Dienst gehen kann, und Sastrow selbst berichtet über einen *„Procurator in Rota, sagt nichts darzu* [scl. zum Tod Luthers], *sonder [...], als die Itali [...] den armen Luther woll marterten, sagt er: ‚O Jesu, fili Dei, miserere mei!'"*[2] Auch der Johanniterkomtur, bei dem Sastrow Mitte der vierziger Jahre im Dienst stand, war *„weder papistisch noch lutherisch, sonder eins ritterlichen Ordens her, bekummerte sich umb die Religion wenig"*.[3] - Ebenfalls gleichgültig ließen die theologischen Fragen einen Landsknecht, der Sastrow ein Stück des Weges durch Italien begleitete.[4]

Dieser Indifferentismus in konfessionellen Fragen entspricht auf intellektueller Ebene den erasmianischen Versöhnungsbestrebungen, wie sie bis in die vierziger Jahre tragend waren. Zu den Vermittlungstheologen zählte auf evangelischer Seite allen voran Philipp Melanchthon, aber auch Johannes Agricola, auf katholischer Seite Julius Pflug von Naumburg oder der Mainzer Weihbischof und spätere Bischof von Merseburg Michael Helding; auch der Reichsvizekanzler Seld zählte zur Mittelpartei genauso wie Chièvres und Gattinara als Erzieher und Berater Karls.[5] Agricola, Pflug, Helding und Seld hatten nicht unwesentlichen Anteil an der Entstehung des Augsburger Interim, das dennoch zu einem Eckstein konfessionalistischer Entwicklung wurde. Wenn also das Interim bereits in seiner Zeit konfessionalistisch gedeutet wurde, so signalisiert das den endgültigen Schwung von der Zielvorstellung einer Kircheneinheit zu einer mehrkonfessionellen Kirchenstruktur. ... wobei grundsätzlich bemerkt werden muß, daß ein „konfessionelles (Selbst-)Verständnis" eine „Konfession", also ein „Bekenntnis", voraussetzt. Dieses gab es für die evangelische Seite mit 1530, für die katholische seit dem Tridentinum. Vor einer Bekenntnissetzung kann es sich letztlich nur um die Frage handeln, zu welcher Seite der Diskussion innehalb der einen Kirche man sich hingezogen fühlt; allerdings erfuhr das seine Grenze, wenn eine der Parteien als Ketzerei ausgegrenzt wurde, wie dies beim Luthertum der Fall war.

Die konfessionelle Verengung auf lutherischer Seite, die durchaus der Entwicklung am Tridentinum entsprach, läßt sich an einem Vergleich zwischen der Confessio Augustana und den Schmalkaldischen Artikeln deutlich erkennen. Der Schmalkaldische Bund selbst ist bereits das Ergebnis der Konfessionalisierung des Glaubensstreites, er gab durch eine nachdrückliche

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 359f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 324f.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 289

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 396

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 107ff.
„Die Analyse der kaiserlichen Religionspolitik in den 30er und beginnenden 40er Jahren zeigt [...], daß Karl V., wenngleich in der festen Überzeugung vom besseren Recht der römischen Kirche, die konfessionalistische Ausweitung des Glaubensstreits immer wieder zu hemmen und sogar in den theologischen Kernfragen eine Verständigung im Geiste des erasmianischen Humanismus zu fördern suchte." (Rabe, Reichsbund und Interim, 110)

Politisierung der kirchlichen Gegensätze dem aufkommenden Konfessionalismus kräftige Impulse.[1] Es ist charakteristisch und ein Zeichen der Ausgrenzung, daß die meisten Bezeichnungen der neuen religiösen Strömung von altgläubiger Seite stammen, bald aber zur Selbstbezeichnung werden; das gilt nicht nur für „Protestierende / Protestanten", sondern auch für „lutherisch / Lutheraner". „Die Bezeichnung lutherisch ist erst von den Gegnern, der Kürze halber dann mitunter von ihm [scl. Luther] selbst gebraucht worden, aber er war fern davon sie als Bezeichnung der neuen Kirche zuzulassen.'"[2] - In weiterer Folge wird „evangelisch" zur Selbstbezeichnung, weil im Zuge der Konfessionalisierung das Wort „Christ" keine konfessionellen Profilierung erkennen läßt.

Interessanterweise findet sich bei Sastrow keine religiös-konfessionelle Begründung des Schmalkaldischen Krieges; er beschäftigt sich allein mit der politischen Seite.[3] Demgegenüber schildert Sastrow aber den Augsburger Geharnischten Reichstag sehr deutlich unter dem Vorzeichen der konfessionellen Problematik. Auf dem Reichstag erwies sich auch für Sastrow die Unlösbarkeit der religiösen Spannung; hier erweist sich die (unversöhnliche) Teilung der Kirche in Deutschland als unumgänglich.

Die konfessionelle Spaltung Deutschlands wird jetzt als unausweichliche Tatsache erkannt. Philipp Melanchthons beurteilt in einem von Sastrow in seine Autobiographie aufgenommenen Schreiben die kirchliche Situation als *„division, quam Graeci σχίσμα vocabant"*.[4] Bemerkenswert sind deshalb Sastrows Äußerungen über Jakob Sturm noch für die Zeit des Augsburger Reichstages. Sturm erfreute sich allgemeiner Wertschätzung als *„ein furtreffentlicher, erfarner, beredter, weiser Man [...], der auf vielen Reichs- Kreis- vnnd andern Tagen gewesen, dan der Keyser jn hochwichtigen Sachen, vnangesehen das er Euangelischer Religion, gebrauchte"*.[5] - Sastrows Einschätzung wird sich wohl in erster Linie auf die Erfolge beziehen, die Sturm als Sprecher der - evangelischen - Reichsstädte erringen konnte. Beeindruckendsten Erfolg ist wohl das trotz des Widerstandes des Fürsten- und Kurfürstenrates zustande gekommene Gespräch zwischen Vertretern der Städte und Kaiser Karl V. zu werten; Wortführer des Ausschusses der Städte war Jakob Sturm von Straßburg; außer ihm waren je ein Vertreter von Nürnberg, Worms, Ulm, Frankfurt am Main und Augsburg anwesend.[6] Dennoch kann Horst Rabe in seiner Untersuchung feststellen, daß gerade beim Kurfürstenrat am Beginn des Reichstages die konfessionellen Gegensätze noch nicht unverrückbar waren, sondern daß hier eine Standessolidarität z.T. noch stärker wirkte als die konfessionelle Gegensätzlichkeit.[7] - Hier veränderte der Ausgang des Reichstages das Selbstverständnis grundlegend.

---

[1] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 114f.

[2] Hase, Kirchengeschichte III/1, 177

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 8ff.

[4] Zit. nach: Sastrow [Mohnike] II, 271

[5] Sastrow [Mohnike] II, 91

[6] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 226, der dezidiert auf die reichsständische Antwort auf die kaiserliche Proposition bei Sastrow [Mohnike] II, 137-151 verweist.

[7] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 208

Ansonst tritt gerade bei den Abschnitten über den Augsburger Reichstag Sastrow als Person weitgehend zurück, ein Dokumentationscharakter beherrscht die Berichterstattung. Erst am Schluß dieses großen Abschnittes tritt Sastrow als Person wieder deutlich hervor. Er beschäftigt sich intensiv mit Peter Paul Vergerius, dem päpstlichen Legaten in Deutschland unter Clemens VII. und Paul III., und seinen Bestrebungen, ein deutsches Nationalkonzil zu verhindern. In den sich zuspitzenden Religionsfragen wandte er sich dann aber der lutherischen Seite zu.[1] Aus seiner Feder könnte die Schmähschrift gegen Papst Paul III. stammen, die Sastrow indirekt über Sleidan in seine Autobiographie eingearbeitet hat.[2]



Der Papst tritt als endzeitliche Erscheinung des Antichrist den Bürgern entgegen - programmatische Darstellung nach der Lutherbibel (1545) zu Apk. 10

In den Jahren nach dem Augsburger Reichstag ist eine konfessionelle Differenzierung für Sastrow bereits selbstverständlich; ein Geistlicher wird wegen seiner konfessionellen Gleichgültigkeit von Sastrow massiv kritisiert; *„Es galt jme gleich, ob* [... sie] *Papistisch oder Euangelisch weren.“*[3] - An dieser Stelle werden die beiden Religionsparteien auch mit Namen bezeichnet: die Altgläubigen als *„Papisten“*, die Anhänger der Reformation als *„Evangelische“*. Mit dem Begriff *„Babpstlicher Religion“* - wie er sich öfters findet -[4] wird als Konstitutivum der altgläubigen Partei das Festhalten an der Papstkirche festgestellt, während für die Anhänger der Reformation der Bezug auf das Evangelium von entscheidender Bedeutung ist.

Aus seiner Beurteilung der politischen und konfessionellen Fragen trug Sastrow die Ablehnung der Papstkirche mit; das Trienter Konzil und die Vorkommnisse dort bestätigen ihn nur mehr in dieser Sicht. *„[...] als die Reichsstende dasselb* [scl. in das Trienter Konzil], *yedoch vnparteilich, frey vnnd christlich nach heiliger Schrifft darjn zu procediern eingewillig, von Trient nach Bononia transferiert, geubt vnnd gebraucht worden, gar artig, teutlich vnnd wahrhafftig beschrieben vnnd entblosset worden.“*[5] Das Interim als Grundlage einer Duldung wurde deshalb für Sastrow von großem Interesse. Ausführlich beschäftigt er

---

1 Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 275ff.

2 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 367 u.ö.; Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, XXVIf.

3 Sastrow [Mohnike] II, 638

4 Z.B. auch Sastrow [Mohnike] II, 673

5 Sastrow [Mohnike] II, 287f.

sich mit den Personen, die am Interim mitarbeiteten, und nennt alle ihre Namen. Der Grund für das Interim lag nach Sastrows Meinung in der Weigerung des Papstes, das Trienter Konzil nach den Vorstellungen des Reichstages fortzusetzen. Nicht die lutherische Seite und schon gar nicht das Deutsche Reich verursachten damit die Probleme, sondern der Papst verhinderte eine gütliche Einigung in Religionsfragen.[1]

Sastrow ist entsetzt über die Repressalien gegenüber evangelischen Geistlichen, die dem Augsburger Interim folgten. „*Dan den Euangelischen Predigern in der Statt Augßburg jst ernstlich gebotten worden, entweder zu der Papistischen Religion zu tretten, oder sich nach Inhalt des Interims precise zurichten, vnnd da der Statt Oberster Prediger, Wolffganges Musculus (ein gelerter, standthaffter, berumpter Theologus, dessen seine in Druck außgangne Bücher genuchtsam Zeugnus geben) woll spurte, das jme, dieweill er sich das Interim nicht gefallen lassen konte, ein Rath auch gar forchtsam handelte, das sie vber jm nicht halten wurden, zu hart wurde zugesetz werden, ist er mit Lepusculo, auch einem alten gelerten, hochbegabtem Prediger, bei Nacht von Augßburg gescheiden vnnd sich miteinader jns Schweitzerland, Musculus auf Bern zu, Lepusculus aber gen Basell begeben.*

Den von Hall in Schwaben wurt ernstlich beuohlen, das sie Joannem Brentium gefangen jn Augßburg bringen solten. Er begab sich aber jn der Nacht dauon, vnnd wurt von Hertzog Ulrichen von Wirtenberg heimlich aufgehalten.

Andreas Osiander zug von Nurnberg in Preussen; [...].“[2] Sastrow berichtet auch noch von anderen Auszügen bzw. Fluchten und von den abschwächenden, unterstützenden Maßnahmen evangelischer Fürsten.[3]

Die Berichte über den Widerstand gegen das Interim nehmen breiten Raum für sich in Anspruch, was bedeutet, daß Sastrow sich mit dieser Problematik selber intensiv auseinandergesetzt hat. V.a. die Weigerung des Superintendenten M. Johann Freder in Stralsund, die von zahlreichen Predigern geteilt wurde, beschäftigt die Autobiographie.[4] Hier nimmt Sastrow eine ambivalente Stellung ein; der pommer'sche Diplomat, der in Verhandlungen nach dem Schmalkaldischen Krieg den Frieden für Pommern durch Annahme des Interims erkauft hatte, sowie das Amt des Bürgermeisters einer Stadt spricht aus ihm, die sich aus realpolitischen Gründen für die Annahme des Interims ausgesprochen hatte.

Das Augsburger Interim bedeutete einen entscheidenden Schritt hin zur Entstehung der Konfessionen als einer epochenprägenden Kraft. „In diesem Zusammenhang gesehen hat das Augsburger Interim mitsamt seiner reichen zeitgenössischen Begleitliteratur ‚Werkstattcharakter' (Weyrauch [...]) und ‚une valeur documentaire de premier ordre' (Pollet [...]).“[5] Es ist wohl nicht nur evangelisches Selbstverständnis, sondern durchaus auch politische Einsicht, wenn Sastrow feststellt, „*das Seiner Key. Hocheit bis auf diesen Reichstag* [scl. den Geharnischten Reichstag] *inclusive gewachssen, zugenommen vnnd auf die oberste Staffell gestigen ist. Aber noch jn werendem Reichstag, als er jn Allem seinen Willen*

1 Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 295-303

2 Sastrow [Mohnike] II, 343f.

3 Vgl. Sastrow [Mohnike] II, v.a. 344ff.

4 Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 643ff.

5 Mehlhausen, Interim, 235

geschafft, nach seinem Gefallen erhalten, aber wieder seine schrifftliche vnnd mundtliche Zusage auff allen gehaltenen Reichshandlungen vnnd Abscheiden gehandelt, darjn er austrucklich vorsprochen, gelobt vnnd zugesagt, das er wegen der Augßburgischen Confession Religion niemandts mit Kriegesgewalt, noch durch andere Wege beschweren, sondern allein etliche Vngehorsame straffen wölte, derwegen er dan auch etliche von der Euangelischen Religion Vorwanten vorfuret, das sie jre Religions-Vorwanten auf sollich Keyserlich Vorsprechen in jrer Veintlichen Verfolgung ganzt vorlassen [...]."[1] - Hier schlägt Sastrows religiös-ethisches Grundmuster des Tun-Ergehen-Zusammenhanges wie auch seines Verständnisses von Krieg durch.

Bei den Berichten über den Augsburger Reichstag spricht Sastrow des öfteren über „*Confessionisten*"[2] bzw. für die Stände auch „*der Augßburgischen Confession Vorwanten*".[3] Der Begriff scheint sich in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts langsam eingebürgert zu haben. Seit der Publikation der Confessio Augustana 1530 durch die Protestanten hatte man evangelischerseits einen religiösen Bezugspunkt - im Gegensatz zu den Altgläubigen, die ihren Bekenntnisstand erst auf dem Trienter Konzil festlegten, auch wenn ungefähr gleichzeitig neben „Papisten" der Begriff „*Catholische*"[4] für die altgläubige Partei üblich wird.

Das konfessionelles Selbstverständnis geht Hand in Hand mit der Ausbildung eigener konfessioneller Profile. Jakob Runge, der Schüler Knipstros und spätere Generalsuperintendent in Pommern, vertrat eine vermittelnde, das Interim nicht schroff ablehnende Haltung. Wie langsam sich gerade auch in Pommern ein eigenes evangelisch-kirchliches Verständnis herausbildete, erkennt man noch an Aussagen, die 1551 bei der fünften Pommer'schen Generalsynode in Greifswald getätigt wurden: „Wir wollen catholici und wahre Gliedmaßen der allgemeinen, apostolischen Kirche bleiben; nicht, daß wir uns zum Papsttum wiederum wollten geben, darin greuliche falsche Lehr, groß Irtthum, Abgötterey und Mißbauch ist [...]."[5] Es war das kirchenpolitische Ziel Knipstros und Runges, die Melanchthon'sche Position zur Grundlage der Pommer'schen Kirche zu machen. Manche Schriften Melanchthons wurde in das Pommer'sche Bekenntnisbuch aufgenommen. - Sastrows ambivalente Haltung zum Interim, die allerdings zweifelsfrei durch seine Ablehnung dominiert wird, ist auch auf diesem Hintergrund zu sehen. Stralsund, die stolze Handelsmetropole, neigte in Abgrenzung vom philippistischen Pommern zu einer betont lutherischen Haltung; das Dokumentieren einer eigenen, selbständigen Haltung war dabei wohl nicht das letzte Motiv.

Das konfessionelle Selbstverständnis Sastrows

Die Familie Sastrow trat primär nicht aus Glaubensgründen zum Protestantismus über; diese Feststellung erscheint für die Frage nach dem konfessionellen Selbstverständnis Sastrows wichtig. Die Veränderung der religiösen Position in Stralsund geschah zwar unter den

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 647

[2] Z.B. Sastrow [Mohnike] II, 319 u.ö.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 377

[4] Z.B. Sastrow [Mohnike] II, 319 u.ö.

[5] Aus dem Protokoll der Synode, verfaßt von Jakob Runge; zit. nach: Harms, Runge, 30

Vorzeichen einer politischen Umwälzung, ist aber aus dogmatisch-religiöser Sicht schleifend. Eine Konversion im Sinne eines bewußten Wechsels der Kirchenzugehörigkeit war allein deshalb schon nicht möglich, weil eine „evangelische Kirche“ und ihre Dogmatik erst durch diese Veränderungen entstanden! Der Übergang zu dem, aus dem später die evangelische Konfession werden sollte, geschah bei der Familie Sastrow durch den Umzug vom „katholischen“ Greifswald in das „evangelische“ Stralsund. Eine gewisse Offenheit gegenüber den neuen Ideen hatte die Familie Sastrow bereits mitgebracht; nicht zuletzt durch den Einfluß Nikolaus Smiterlows. Aber der äußere Anlaß war die Eingliederung in und damit eine Anpassung an ein „evangelisches“ Gemeinwesen.

Erst relativ spät trat deshalb die Frage des persönlichen Bekenntnisses bei Sastrow in den Vordergrund; und diese Frage war durch Geschehnisse provoziert: anläßlich seiner Italienreise in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts,[1] wobei hier ein persönlicher Bezug hinzutritt, da sein Bruder, der in Wittenberg bei Luther und Melanchthon studiert hatte und in Rom in den Dienst eines Kardinals (!) - Askanius von S. Fiore -[2] getreten war, wahrscheinlich aus konfessionellen Gründen ermordet wurde.[3] Schon am Beginn der Reise wurde Sastrow gewarnt, sich in Italien auf religiösem Gebiet nicht zu engagieren - offenbar war also Sastrow durchaus an religiösen Dingen so interessiert, daß er auch Dispute führen konnte. Doch schon in Venedig hatte er bezüglich seiner Glaubensauffassung die ersten unerquicklichen Erlebnisse. Sastrow hielt sich jedoch nicht mehr an die gut gemeinten Ratschläge, die er in Deutschland erhalten hatte, und disputierte mit einem Kleriker *„in Religionssachen [...]; da ich jne zu schwach befandt, gab ich in der disputation ein Catholischen“*.[4]

Seine Disputier- und Diskutierfreudigkeit zeigen seine temperamentvolle Anteilnahme an den religiösen und kirchlichen Fragen seiner Zeit, und die populären Streitpunkte in der theologischen Diskussion waren ihm sehr wohl vertraut: Zölibat, Ablaß, Reliquien- und Heiligenkult, Rechtfertigungslehre, Abendmahlsstreit, Amtsverständnis ... Es ist unwahrscheinlich, daß sich Sastrow, als er sich für einen Papisten ausgab, einen derben Scherz mit dem Geistlichen machen wollte, sondern hier kommt seine Freude am Abwägen und Diskutieren zum Ausdruck. Für ihn bestand außerdem noch keine unüberwindliche Spaltung zwischen Altgläubigen und Lutherischen, für ihn gab es noch die Vorstellung der Una Et Sancta Ecclesia.[5] Bestärkt wird dieser Eindruck durch eine Begebenheit, die Sastrow kurz

---

[1] Die Schilderung der Italienreise: Sastrow [Mohnike] I, 303ff.

[2] Vgl. Art. „Sastrow, Johannes“; in: DBE VIII, 522
Das war kein Einzelfall: Auch Sleidan war in den dreißiger Jahren im Dienst verschiedener Kardinäle, bevor er sich als konfessionalistisch-evangelischer Autor hervortat. Vgl. Kawerau, Sleidanus [RE$^{2.}$], 367

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, 320-Anm.*)

[4] Sastrow [Mohnike] I, 309

[5] Das Wort „katholisch“ kommt vom griechischen „καθολικός 3“ und bedeutet „das Ganze betreffend, allgemein“, Der Begriff der „katholischen Kirche“ - also der „allgemeinen“ Kirche - läßt sich bis ins zweite Jahrhundert zurückverfolgen, nachdem die ältesten Auseinandersetzungen zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Auffassungen abgeschlossen waren. Man war nun genötigt und bemüht, die allgemein gültige und übliche Form des apostolischen Glaubens festzulegen, um dem schon damals auftretenden Glaubensunsicherheiten und Häresien (z.B. christliche Gnosis) entgegentreten zu können. Die Zugehörigkeit zu dieser allgemeinen Kirche erschien alsbald als unerläßliche Bedingung der Seeligkeit; da diese Kirche aber in den Bischöfen ihre von Christus und den Aposteln selbst eingesetzten Häupter hatte, so wurde das Seelenheil an den Gehorsam gegen Lehre und Anordnungen der Bischöfe geknüpft.

darauf schildert: In Thiosa, *„ein Statt, [...] 25 welsche Meil von Venedig gelegen"*,[1] hatte Sastrow wegen Waffentragens in der Öffentlichkeit Probleme mit der Exekutive. Als Sastrow und seine Gefährten nun gefragt wurden, ob sie auch katholisch wären, konnte Sastrow das guten Gewissens bejahen. Und auf die Frage, wie sie es mit dem Papst hielten, wich Sastrow aus und bekannte sich zur Trinität. Ebenso bezeichnend geht Sastrow Antwort weiter;[2] Die Lehre, die der Sohn Gottes und die heiligen Apostel ihnen hinterlassen hätten, wäre die rechte katholische Lehre. Darum hielten sie von der Jungfrau Maria, von allen Heiligen und von der Messe soviel, wie man in der Heiligen Schrift und in Gottes Wort Grund hätte.[3] Hier wird lutherisches Gedankengut - das „sola scriptura" - zum Greifen deutlich.

Es ist lutherisches Selbstverständnis, wenn die katholische Lehre als verfälscht abgetan wird, und die reformatorischen Einsichten als Rückkehr zu den christlichen Wurzeln; Sastrow bekennt, daß *„wir hetten die rechte, alte Katholische Lehre rein vnnd vnuorfelscht"*.[4] - Sastrow verstand wie die meisten seiner Zeitgenossen „Reformation" als einen Reinigungsprozeß, Erneuerungsprozeß der alten Kirche, und keineswegs als Schaffung einer neuen Kirche. Erst im Zuge der Konfessionalisierung und der damit verbundenen gegenseitigen Abgrenzungen entwickelte sich aus der reformatorischen Bewegung eine konfessionelle Kirchlichkeit.

Als Sastrow in Rom nach seiner religiösen Einstellung befragt wurde, bekannte er elegant, aber zweifelsfrei ehrlich: Auf die Frage *„Profecto tu es Lutheranus?"* antwortete Sastrow durchaus im Sinne Luthers *„Sum Christianus!"*[5] - Diese Begebenheit hat Sastrow offenbar so beeindruckt, daß er sie später noch einmal erzählt.[6] Es scheint sich hier also um das eigentliche erste bewußte Bekennen - gewissermaßen um ein konfessionelles Bekehrungserlebnis - zu handeln; hier grenzte er sich persönlich wohl das erste Mal bewußt von der Römisch-Katholischen Kirche ab. Indem er den Begriff „katholisch" vermeidet, bekennt er sich indirekt

Kurz sei noch auf die römisch-katholische („lateinische") Kirche des (Hoch-) Mittelalters hingewiesen, in der der Universalanspruch des Papsttumes eine wichtige Rolle spielte. Der mittelalterliche Mensch kannte die uns seit der Aufklärung natürlich erscheinende Trennung zwischen Kirche und Welt nicht, in seinem Weltbild gehörte dies fest zusammen. Der Papst als der Stellvertreter Christi auf Erden fühlte die (lateinische) Christenheit auch in politischen Dingen.
Im Hochmittelalter war wohl die Universalkirche, die allgemeine Kirche auf den Bereich des Abendlandes beschränkt, in großen Teilen realisiert. Und so ist es nicht verwunderlich, daß auch Luther keine „eigene" oder „Gegenkirche" wollte, sondern die allgemein gültige Kirche „nur" reformieren wollte.
Die großen Meinungsverschiedenheiten führten allerdings zu seiner Bannung; damit war er gezwungen, eine eigene Organisation aufzubauen, jedoch an der „einen" Kirche nicht zu rütteln. Vgl. CA VII

[1] Sastrow [Mohnike] I, 310

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 311f.

[3] Ganz deutlich kommt dabei das lutherische Prinzip der Sola Scriptura heraus.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 350
In ganz ähnlichen Worten beschreibt Sastrow [Mohnike] I, 40 retrospektiv Nikolaus Smiterlow, Sastrows großes Vorbild: er hätte *„die reine Lehr des Evangelii, vnnd wie dieselbige durch das heillose Bapstthumb vorfelscht, zimblich erfahren"*.

[5] Sastrow [Mohnike] I, 325

[6] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 373

als Anhänger der neuen Lehre.[1] Die Vermeidung des Begriffes „Lutheraner" scheint eher auf berechnenden Gründen zu beruhen. Indem er aber die Bezeichnung „Christ" für sich in Anspruch nimmt, hält er überdies noch an der Vorstellung einer allgemeinen - „katholischen" - Kirche fest; eine Konfessionsbildung mit klaren Grenzziehungen hatte noch nicht Platz gegriffen.

Es ist auffällig - und es scheint bezeichnend für die zweite Generation des Reformationsjahrhunderts zu sein -, daß es sich bei Sastrow keineswegs um eine Konversion im eigentliche Sinne handelt, sondern um eine Bewußtwerdung des bereits erworbenen Selbstverständnisses. So war z.B. für den norddeutschen Reformator Johannes Bugenhagen die Hinwendung zur Reformation (nicht zu einer „Evangelischen" Kirche, die es damals noch nicht gab!) eine bewußte Entscheidung, die darüber hinaus einen bewußten und von ihm wahrgenommenen Bruch in seiner Biographie bedeutete;[2] Peter Stromberg spricht von einem „Drama der Konversion".[3] Eine Konversion zog (und zieht) dementsprechend eine Neuorientierung nach sich; „wahrhafte Konversionen sind nicht einfach Veränderungen des Verhaltens, sondern Umgestaltungen".[4]

Im Gegensatz zu Bugenhagen oder anderen Evangelischen der ersten Generation mußte sich Sastrow niemals entscheiden, evangelisch zu sein. Er wurde in ein evangelisches Bewußtsein hineinerzogen, es konnte sich bei ihm kontinuierlich entwickeln. Sastrows Entwicklung und sein konfessionelles Selbstbewußtsein geht allerdings Hand in Hand mit der Herausentwicklung eines konfessionellen Selbstverständnisses insgesamt. Daß sich Sastrow allerdings zunächst als „Christ" und nicht als Vertreter einer bestimmten Religionspartei versteht, ist genau das Selbstverständnis der Evangelischen; allein auch schon dieser Begriff macht das deutlich, der sich sehr bewußt auf das „Evangelium" bezieht. Es war das Wesen des frühen Protestantismus, sich gegen jegliche konfessionskirchliche Etikettierung zu wehren.[5]

---

[1] Das bereits weiter oben angesprochene Lutherzitat aus der Schrift „Treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung" (1522) im vollen Wortlaut (WA VIII, 685, 4-15; zit. nach: Ebeling, Luther, 23): „[...] man wollt meines Namens geschweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. So bin ich auch für niemand gekreuzigt. S. Paulus 1. Kor 3 [, 4f.] wollt nicht leiden, daß die Christen sich sollten heißen Paulisch oder Petrisch, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi sollte mit meinem heillosen Namen nennen? Nicht also, meine lieben Freunde, laßt uns tilgen die parteiischen Namen und Christen heißen, des Lehre wir haben. Die Papisten haben billig einen parteiischen Namen, dieweil sie sich nicht begnügen an Christi Lehre und Namen, wollen auch päpstisch sein, so laßt sie päpstisch sein, der ihr Meister ist. Ich bin und will keines Meisters sein. Ich habe mit der Gemeine die einige gemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist [Mt 23, 8]." - Ein Konfessionalismus bahn sich hier bereits an, wird aber von Luther äußerst distanziert betrachtet!
Gg. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 96, die bereits von einem ausgeprägten protestantisch-konfessionellen Selbstverständnis Sastrows ausgeht.

[2] Vgl. Leder, Bugenhagens „reformatorische Wende"; Heyden, Bugenhagen als Reformator, 9ff.

[3] Stromberg, Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit, 47

[4] Stromberg, Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit, 47; vgl. Krech/Schlegel, Auf der Suche, v.a. 169f.

[5] Damit gg. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 355 der für Bartholomäus Khevenhüller (1539-1613) feststellt, daß sich dieser jeglicher konfessioneller Einordnung selbst entziehe. Daß Khevenhüller sich selbst - in Worten und Taten - einer solchen entzieht, ist ein klares Zeichen seiner evangelischen Gesinnungsfreiheit.

Es ist fraglich, inwieweit es sich bei dieser konfessionellen Bewußtwerdung um eine reale oder eine für das Selbstverständnis stilisierte Begebenheit handelt. Für Sastrow selbst wurde die Begebenheit auf jeden Fall bewußtseinsgründend, ähnlich wie das Verbrennen einer Heiligenstatue für Thomas Platter zur konfessionellen Wende wird. Bei Platter ist allerdings nachweisbar, daß es sich dabei um eine vorgeformte erzählerische Chiffre handelt, die aber - von Platter offenbar verinnerlicht und als Lebensbegebenheit betrachtet - identitätsstiftend ist.[1]

Ähnliche Erfahrungen wie in Rom machte Sastrow in Trient. Hier erfuhr er die Gleichsetzung von „deutsch" und „lutherisch": *„Da nun die Jungen auf der Gassen mich bei der Kleidung gekant, das ich ein Deutscher were, haben sie mihr nachgeruffen: ‚Tu se Tudesco, perchè Lutherano,' hab ich meine Kleider auf Welsch vmbmachen lassen."*[2] Umgekehrt wird seitens des Schmalkaldischen Bundes Karl der Charakter als rechter deutscher Fürst abgesprochen, weil er am katholischen Glauben festhält: *„[...] an Gott, euwern Herrn vnnd Schopffer, euwer Pflicht, so jr jme in der Tauffe gethan, vorgessen, auch an vns vnnd der gantzen Teutschen Nation eidtbruchig werdet, das uch Gott insbesonderheit gestrafft, vnnd so viel Adeliches, Furstliches, Teutsches Gebluts vnnd Gemuts bei euch nicht habt, das Ir das Werck gegen vnd mit Macht vnnd Thatt auszurichten eich anmassen durft"*.[3]

Stufenweise bildete sich das Profil seines konfessionellen Selbstverständnisses heraus, wie es in den vielen Disputationen deutlich wird. Die religiöse Frage war von allgemeinem Interesse, und der diskutierfreudige Sastrow bildete in zahlreichen Auseinandersetzungen seine religiöse Auffassung aus.[4] Die katholische Sozialisation sowie die weitgehend noch nicht definiert-unterschiedlichen Kirchentümer ermöglichte Sastrow diesen Rollentausch; auf der anderen Seite wird an dieser Erzählung deutlich, wie omnipräsent die religiöse Frage in jenen Tagen war. Sie war Tagesthema, mit dem sich jedermann beschäftigte. Bei Sastrow ist hingegen keinerlei Antikatholizismus bemerkbar. Herrn Kaspar Hoyer, seinem Wohltäter in Rom, der bekennender Katholik war, wünscht er, daß ihm *„der liebe Gott eine gnedige Aufferstehung gnediglich vorleyen wolle"*.[5] Er war sich offenbar der gemeinsamen Wurzeln

---

[1] Vgl. Kohler, Jögli, nun buck dich, 61ff.
In der Abtuung von Bildern hat sich des öfteren auch mit der Abtuung des alten Glaubens Luft gemacht: Im Stralsunder Johanneskloster wurde im Zuge der Kirchenstürme des Jahres 1523 auch ein Marienbild demontiert, zerschlagen und der Rumpf in ein benachbartes Gasthaus geschleppt, wo es symbolhaft mit dem höhnischen Kommentar verbrannt wurde: „Marie, do nu mirakle, lat tho seen, efte du ock konst vorbarnen." (Zit. nach: Uckeley, Werdegang, 69)
Interessant ist, daß ein solches Handlungs- und Denkmuster sich auch in einem ganz anderen Zusammenhang in ähnlicher Weise findet. Der steirische Dichter Peter Rosegger beschreibt beim Übergang vom Katholizismus zum Protestantismus im Zuge der Los-von-Rom-Bewegung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in einem sudetendeutschen Landstädtchen - in „Christ auf der Haide" - einen ganz ähnlichen Vorgang: Ein Hirte entfernt den seinerzeit von ihm gestifteten Seidenmantel Mariens auf dem Altar; er steigt dabei in Gegenwart des Pfarrers auf den Hochaltar, um die Marienstatue zu entkleiden. „Der Hirte Isidor ging zu den Nachbarn, zeigt ihnen seine That, damit sie sehen sollten [...]." (Rosegger, Himmelreich, 155)

[2] Sastrow [Mohnike] I, 309
Ganz ähnliches findet man bspw. auch bei österreichischen Protestanten Lukas Geiszkofler (1550-1620), der wie Sastrow von einer religiös bedingten Ausländerfeindlichkeit berichtet. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 415

[3] Aus dem zweiten Absagebrief des Schmalkaldischen Bundes an Karl; zit. nach: Sastrow [Mohnike] I, 430

[4] Vgl. u.a. Sastrow [Mohnike] I, 309

[5] Sastrow [Mohnike] I, 323

und der allgemein vertretenen Grunddogmen wie Trinität oder Zwei-Naturen-Lehre durchaus bewußt. Mit dem Fortschreiten der Konfessionalisierung und der Verhärtung der Fronten fand sich Sastrow allerdings zunehmend auf der bekennend evangelischen Seite, und dort wird aus dem toleranten Beobachter ein klarer Befürworter der Reformation. Und wohl wird beim ihm mit steigendem Druck auf die evangelische Seite das konfessionelle Selbstbewußtsein gewachsen sein; zunehmend wird es damit gewissermaßen eine Verantwortung, evangelisch zu sein und zu denken.[1] Dennoch wird indirekt von Sastrow *„papistisch"* negativ damit gleichgesetzt, daß die Ausbreitung des Evangeliums damit behindert wird.[2]

Der Begriff „evangelisch" wird von Sastrow das erste Mal historisch richtig[3] in Zusammenhang mit der Amtsenthebung des Stralsund'schen Rechtsträgers am Speyrer Kammergericht, also knapp vor der Jahrhundertmitte, verwendet.[4] Hier hatte sich also schon das Bewußtsein, einer neuen Konfession anzugehören, herausgebildet. Der Begriff löste die vorher von Sastrow verwendeten „Lutheraner" und „Christ / christlich" ab; gerade der Begriff „Lutheraner" betonte die Bindung an die Person Luthers, die jetzt durch die Verwendung des Begriffes „evangelisch" verallgemeinert wurde und damit konfessionsbildend wirkte. Fand man sich zuvor in der Anhängerschaft Luthers, so ist jetzt das christliche Selbstverständnis gruppen- und identitätsbildend. Endgültig während des Schmalkaldischen Krieges bekannte sich Sastrow dann zum Protestantismus als eigenständiger Bekenntniskirche. Gegenüber Soldaten des Schmalkaldischen Bundes deklarierte er sich: *„,[...] wir* [scl. Sastrow selbst und sein Lübecker

---

[1] In seinem bekannten Lied „Wach auf, wach auf, du deutsches Land" aus dem Jahre 1561 bringt Johann Walter diese Verantwortung sehr deutlich zum Ausdruck (zit. nach: EG 145):

> 1. Wach auf, wach auf, du deutsches Land!
> Du hast genug geschlafen.
> Bedenk, was Gott an dich gewandt,
> wozu er dich erschaffen.
> Bedenk, was Gott dir hat gesandt
> und dir vertraut sein höchstes Pfand,
> drum magst du wohl aufwachen.
>
> 2. Gott hat dir Christus, seinen Sohn,
> die Wahrheit und das Leben,
> sein liebes Evangelium
> aus lauter Gnad gegeben; [...]
>
> 3. Für solche Gnad und Güte groß
> sollst du dem Herren danken,
> nicht laufen aus seim Gnadenschoß,
> von seinem Wort nicht wanken,
> dich halten, wie sein Wort dich lehrt [...]

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 39

[3] Sastrow verwendete den Begriff „evangelisch" das erste Mal in Zusammenhang mit dem Greifswalder Bürgermeister Vicke Bole, der wegen seiner Wahl zum Bürgermeister ein Förderer der „Euangelischen Prediger" gewesen war (Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 64f.). Hier kann es sich aber nur um eine Bezeichnung handeln, die Sastrow bei der Endredaktion seiner Autobiographie am Ende des 16. Jahrhunderts dafür verwendet, da für die Anfangszeit der reformatorischen Bewegung die Bezeichnung „evangelisch" keineswegs üblich war.

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 255

Gefährte Nikolaus] *sein [...] rechte Teutschen, aber Lutherischer oder Euangelischer Religion [...]'.*"[1]

Spätestens aber seit dem Geharnischten Reichstag zu Augsburg war Sastrow fest auf der evangelischen Seite positioniert, und bezeichnet den Katholizismus als *„Papistische Religion"*;[2] der letzte Begriff muß nicht antikatholisch sein, sondern könnte auch - wenn dieser Abschnitt in jenen Jahren formuliert worden ist - auf das Fehlen eines Alternativbegriffes hindeuten. Die „katholische" Kirche entwickelte sich erst im Zuge des Trienter Konzils als Konfessionskirche, das augenfälligste Unterscheidungsmerkmal war das Papsttum. Daß Sastrow diesen Begriff allerdings am Ende des 16. Jahrhunderts in seiner Autobiographie bestehen läßt, läßt sich wohl nicht anders als antikatholisch deuten.

Dennoch wird bei Sastrows Beschreibungen immer wieder der Wunsch nach einer friedlich-schiedlichen Lösung der Religionsstreitigkeiten laut, wie sie auch Ausdruck eines Gottesbezuges wäre. So erwärmt er sich für Ausgleichsgespräche zwischen Philipp von Hessen und dem Kaiser genauso wie für eine Anerkennung der Augsburgischen Konfession.[3] Die konfessionellen Spannungen und letztendlich die Konfessionskriege zwangen Sastrow, sich zu positionieren und eine deklarierte Stellung zu beziehen. Ab 1555 unterscheidet Sastrow schon zwischen Katholischen und Evangelischen, wobei für ihn die Evangelischen die Bekenner der CA sind. Und spätestens im zweiten Teil geht Sastrow auch in die Opposition gegen den Kaiser, der mit dem Papst gemeinsam die evangelischen Glauben besiegen wollte. Ein bereits angeführtes Zitat sei hier wiederholt: *„Wie dan Sein Key. Mt. dem Bapst allen gueten Willen bezeigte, damit er den auf seine Seite bringen vnnd zur Handt haben mochte, den er höher vnnd jme furtreglicher zu sein erachtede, als ein gnedigen Gott zu haben. Dan er sich vberredet, das er mit sollichem Beystande D. Luthers Veste Burg sturmen, erlegen vnnd gar verwusten konte."*[4] Sastrows konfessionelles Selbstbewußtsein kommt hier zum Ausdruck, wenn er die Vorstellung von sich weist, Kaiser und Papst meinten, sie könnten gemeinsam die Reformation zu Fall bringen, indem sie Luther und seine Feste Burg stürmten; Die Unsinnigkeit und Verderblichkeit solchen Unterfangens wird greifbar, vergegenwärtigt man sich, daß nach protestantischer Diktion diese Feste Burg Gott war. Der Kampf gegen Luthers Reformation wurde damit zum Kampf gegen Gott selbst.

Konversionen

Sastrow selbst hat keine Konversion erfahren; er hat bewußt nie direkt von einer zu einer anderen Glaubensgemeinschaft gewechselt. [5] Er wuchs bereits im Geiste der frühen Reformation auf. Die Konversion Sastrows Vorbildes Nikolaus Smiterlow geschah durch das

[1] Sastrow [Mohnike] I, 403f.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 343

[3] Vgl. v.a. am Beginn des 8. Buch des II. Teiles; Sastrow [Mohnike] II, 525ff.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 648

[5] Vgl. Krech/Schlegel, Auf der Suche, 171 über Charakteristiken einer „Konversion".

Erleben Luthers,[1] ebenso wie das religiöse Bekenntnis seines Bruders Johannes Sastrow daran ausgebildet wird. Wohl wird der Brief Luthers an Bartholomäus Sastrows Vater Hans auch einen entsprechenden Eindruck bei der gesamten Familie hinterlassen haben. - Die Annahme der evangelischen Lehre in Stralsund wie auch Greifswald erfolgte obrigkeitlich durch Entschließung der Räte. Die Konversion und Rekonversion von Vicke Bole[2] sind nur in den frühen Anfangsjahren der Reformation denkbar.

Während Sastrow selbst zeit seines Lebens evangelisch gesinnt war, kommt er an manchen Stellen auf die Frage der späteren Konversion im Zeitalter des stärker werdenden Konfessionalismus zu sprechen. Dabei wird deutlich, daß „die Kommunikation über Konversion in mehr oder minder festgelegte, sozial geregelten Schemata [erfolgt]. Auch das subjektiv-religiöse Erleben ist nur kommunikabel, wenn es mit sozialem Sinn ausgestattet und in religiöse Erfahrung transformiert wird." [3] Man müßte hinzufügen: oder sich auch in einem übersteigertem Konfessionalismus Bahn bricht.

Durch die Autobiographie erfährt man aber auch Gegenläufiges: Dr. Kaspar Hoyer, der Dienstgeber Sastrows während seines Romaufenthaltes, kehrte deshalb nicht mehr in sein Heimatland Pommern zurück, weil dieses evangelisch war und Hoyer nicht konvertieren wollte.[4] Ein anderes Beispiel, über das Sastrow recht ausführlich berichtet, ist die Konversion von Petrus Paulus Vergerius († 1565), der zunächst Bischof von Capo d'Istria war. Vergerius war zunächst im päpstlichen Dienst gestanden und war damit beauftragt worden, sich kontroverstheologisch mit den Positionen Luthers auseinanderzusetzen. Als päpstlicher Legat in Deutschland hatte er beste Kontakte zum habsburgischen Hof.[5] *„Indem er nun der Lutherischen Bucher, auf das er sie widerleggen mochte, fleissig durchlaß, vnnd alle jr Grundvrsachen ernstlich bedachte, so erfant er sich vberwunnen vnnd gefangen, lies nicht alleine alle Hoffnung, Cardinall zu werden, hinfaren, sondern bekerte auch seinen Bruder, Johan Baptistam, Bischouen zu Poln* [= Pola, Istrien], *das sie beide die Papistische Lere falsch vnnd vnrecht erkenneten; das also disser Vergerius beider Partheien Lere aus dem Grund erlernet, vnnd jme der processus in Romani Pontificis Conciliis vor andern vnnd besser, als yemandts bekant."*[6]

Peter Paul Vergerius ist eine der schillernden Gestalten des 16. Jahrhunderts; er und Cajetan waren die einzigen offiziellen Vertreter der Katholischen Kirche, mit denen Luther Kontakt hatte. Mit Luther traf Vergerius 1535 zusammen. Peter Paul Vergeius der Jüngere entstammt einer alten Adelsfamilie aus Koper. Nach Beendigung des Studiums der Rechtswissenschaften in Padua, das er mit dem Doktorat abschloß, war er vorerst als Notar tätig, trat jedoch nach

---

[1] Ein ganz ähnlicher Effekt ist bei Christoph Jörger (1502-1578) festzustellen; er kam nach Wittenberg mit dem Vorhaben, altgläubig zu bleiben, und konnte sich der Wirkung Martin Luthers nicht entziehen. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 238

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 64f.
Zur Konversion und Rekonversion des Greifswalder Bürgermeisters Vicko Bole vgl. u.a. Buske, Reformation im Herzogtum Pommern, 103

[3] Krech/Schlegel, Auf der Suche, 169

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 350

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 275ff.

[6] Sastrow [Mohnike] II, 278

dem Tod seiner Frau in den Priesterstand. Schon bald wurde er als Gesandter verschiedener europäischer Herrscher in deutsche Lande geschickt, um dort die Protestanten zu bekehren. Durch die ständigen Kontakte mit Protestanten, so auch mit Martin Luther, sowie das Studium der Dokumente zu den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten wandte sich Vergerius wie auch sein Bruder Ivan Krsnik, der damalige Bischof von Pola, immer mehr dem Protestantismus zu. Als die Brüder begannen, protestantische Ideen zu verbreiten und in die Praxis umzusetzen, holte die Inquisition zum Schlag gegen die beiden aus. Vergerius ging nach dem Tod seines Bruders, der seiner Meinung nach vergiftet worden war, verbittert über die ständigen Verfolgungen 1549 in die Schweiz. Damals wurde er auch in Rom verurteilt und ihm die Bischofswürde von Koper aberkannt. Vergerius wirkte daraufhin als protestantischer Prediger und wurde 1553 Berater des Württembergischen Herzogs in Tübingen. Nach der Gründung einer Druckerei verbreitete er die protestantischen Ideen zuerst im rätoromanischen Raum, gelangte jedoch in den Jahren 1555 und 1556 auch mit slowenischen und kroatischen Protestanten, insbesondere mit dem Reformator Primož Trubar, den er bereits 1541 kennengelernt hatte, in Kontakt.

Die religiöse Wandlung Vergerius' ist für Sastrow ein Erweis der Rechtmäßigkeit evangelischer Lehre. Noch dazu, als die Konversion gewissermaßen durch die Sache selbst erzwungen (*„so erfant er sich vberwunnen vnnd gefangen"*) stattgefunden hat; dieser Zwang ist stärker als jeder Karrierewunsch (*„lies [...] alle Hoffnung, Cardinall zu werden, hinfaren"*). Hier wird lutherisches Verständnis deutlich, daß es Gott selbst ist, der wirksam wird und den Menschen letztendlich keine andere Wahl läßt; sich dem zu verschließen, ist gleichbedeutend damit, sich Gott zu verschließen. - Das führt auch zu öffentlichen Eintreten für solches christliches Verständnis und zu Mission (*„bekerte auch seinen Bruder, Johan Baptistram, Bischouen zu Poln"*). Er wurde nach seiner Konversion - wie viele Konvertiten - ein harter Kämpfer gegen die katholische Kirche. „Ihm hat namentlich Johannes Casa das Buch vom Leben Pabst Paul's III. zugeschrieben, dessen Sastrow [...] gedacht hat."[1]

Sastrow erzählt aber auch umgekehrt vom zweiten Generalsuperintendenten des Wolgast'schen Landesteiles, Jakob Runge, der nach Erlaß des Augsburger Interims sehr der altgläubigen Partei zuneigte; seine Bestrebungen werden von Sastrow sehr polemisch abgetan, bedeuten sie doch für ein Abgehen von den Errungenschaften der Reformation. Sastrow nennt ihn abwertend *„Pontifex Balthicus"*.[2]

Und Sastrow berichtet auch über Re-Konversionen zurück zum Katholizismus. Als prominentestes Beispiel nennt er Martin Weyher, der aus Karrieregründen katholisch geworden war, um Bischof von Kammin werden zu können. Kurz nach seiner Bestellung huldigte Martin Weyher *„dem Bapst vnnd erlangt darauf Bullam Pontificis in optima forma"*.[3]

---

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 275-Anm.**)

[2] Sastrow [Mohnike] II, 279
Zu Runge vgl. . Harms, Runge

[3] Sastrow [Mohnike] II, 675

Der Schmalkaldische Krieg als Ketzerkrieg oder zur Bestrafung abtrünniger und ungehorsamer Fürsten?

Die Beurteilung des Schmalkaldischen Krieges ist bis heute verschieden differenziert geklärt. Für die Situation in Deutschland war es für den Kaiser wichtig, den Schmalkaldischen Krieg mit dem Ungehorsam der Fürsten zu begründen; andererseits war es notwendig, gegenüber ausländischen Mächten den Krieg als Ketzerkrieg darzustellen. Immerhin erwartete der Kaiser eine massive Unterstützung durch den Papst, wie auch spanische Söldner eingesetzt wurden.[1]

Im Brief an seine Schwester Maria von Ungarn vom Juni 1546 direkt vom Reichstag zu Regensburg beschäftigt sich der Kaiser sehr intensiv mit den Fragen um einen Krieg gegen die Schmalkaldener. Er bezeichnet sie als „Abtrünnige", deren „Ziel" es ist, „nach diesem [...] Reichstag, auf welchem, wie sie annehmen, die Dinge weiterhin in Verwirrung, Unordnung und ohne Abhilfe bleiben werden, untereinander ihren eigenen Verfügungsbereich aufzurichten, dem sich anzuschließen auch das übrige Deutschland nötigen werden, indem sie die Autorität des Kaisers unterminieren."[2] Das ist zunächst eine rein politische Argumentation, die sich dann aber unweigerliche ins Religiöse wendet, um dann wieder politisch zu werden: „Sie beabsichtigen sogar, sie mit Gewalt zu zwingen, sich ihrem Plan zu unterwerfen und diejenigen zugrunde zu richten, die nicht dazu bereit sind und den Ruin der kirchlichen Würdenträger zu Ende zu führen und über alles Maß hinaus das Schlimmste, was sie tun können zu tun, insbesondere gegen den König, unseren erlauchten Herrn Bruder und gegen mich."[3] Dann thematisiert Karl aber sehr präzise die religiöse Ursache des Krieges: „Die Gefahr für die Religion ist außerordentlich groß, wenn ihr nicht ohne Aufschub begegnet wird. Sonst könnten sich die [...] Folgen in einer nicht wieder gutzumachenden Weise einstellen, nämlich den Rest [...] Deutschlands unserer heiligen Religion zu entfremden."[4] - In der Sprachwahl bleibt Karl aber bei der Bezeichnung der schmalkaldischen Fürsten als „Abtrünnige", gegen die er Krieg führen will „als gegen Störer des allgemeinen Friedens und der Rechtsordnung und Verächter der Autorität des heiligen Reiches [...]".[5] Unter diesem - wie Karl selber schreibt - „Deckmantel und Vorwand" will er nun den Krieg führen, auch wenn er weiß, „daß die

---

[1] Vgl. u.v.a. Lutz, Der politische und religiöse Aufbruch Europas, 85
Der angesprochene Zwiespalt zwischen „Ketzerkrieg" und Krieg wegen Ungehorsam löste sich nicht am Augsburger Reichstag, sondern blieb bestehen. Die Entstehungsgeschichte des berühmten Bildes von Tizian macht deutlich, daß es dem Kaiser darum zu tun war, den Schmalkaldischen Krieg nicht als Glaubenskrieg darzustellen, sondern als Bestrafung von Ungehorsam: Zunächst wurde als Bildprogramm vorgeschlagen, „den Kaiser mit zwei begleitenden Figuren - der Religion mit Kelch und Kreuz [!] und der Fama mit Flügeln und Trompete - darzustellen. Die Antwort [...] läßt den Schluß zu, daß [aber] die Reiterdarstellung des Kaisers schon feststand: Der Kaiser sollte zu Pferd und mit jenen Waffen abgebildet werden, die er trug, als er bei Mühlberg gegen den sächsischen Kurfürsten als Sieger hervorging. Historische Parallelen und Anlaß waren eindeutig; auch das 1549 erschienene Werk des Luis de Avila y Zúñiga über den Schmalkaldischen Krieg ist hierbei zu nennen." (Kohler, Karl V., 112; Vgl. Seibt, Karl V., 34ff.)

[2] Zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 87: Brief Karls V. an Maria von Ungarn, 323

[3] Zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 87: Brief Karls V. an Maria von Ungarn, 323f.

[4] Zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 87: Brief Karls V. an Maria von Ungarn, 325

[5] Zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 87: Brief Karls V. an Maria von Ungarn, 325

Abtrünnigen davon überzeugt sind, es geschehe wegen der Religion".[1] - ... was ja durchaus auch den Tatsachen entspricht, wobei eben Religion und Politik miteinander verwoben waren. Im Rahmen der Monarchia Universalis-Idee wurde die Verteidigung des Glaubens auch als Aufgabe des „ersten Fürsten der Christenheit" verstanden, also der Kampf mit den vom Glauben i.S. von der (katholischen) Kirche Abgewichenen; „damit klingt das Kreuzzugsmotiv an, das für Karl stets ein dominantes gewesen und geblieben ist."[2] Im Frieden zu Crépy wurde der Kampf gegen die beiden Formen des Unglaubens zusammengesehen: Es war Karl V. gelungen, den französischen König sowohl von seinen türkischen als auch von den potentiellen protestantischen Verbündeten zu lösen. [...] Die Verwirklichung des religiösen Friedens im Reich war ebenso Ziel der sakralen Kaiseridee wie die Abwehr der ‚Ungläubigen'"[3]

Bereits vor dem Geharnischten Reichstag, nach der Schlacht von Mühlberg, spricht Karl gegenüber seinem Bruder Ferdinand die religiöse Seite des Schmalkaldischen Krieges noch einmal sehr deutlich an: „Nun, da es Gott gefallen hat, mich in diese günstige Lage zu versetzen, wofür ich ihm Dank sage, und in dem Wunsch, diese vor allem zu seinem hl. Dienst auszunützen, insbesondere dort, wo es die Gesundung der Religion betrifft, und wenn ich mit die Ursachen und die grundlegenden Tatbestände wieder ins Gedächtnis rufe, durch die ich, wie Sie wissen, gezwungen wurde, in diesen Krieg einzutreten [...]."[4] In weiterer Folge kommt Karl dann noch einmal auf die Frage, ob es sich um eine politische oder religiöse Fragestellung handelt, zu sprechen. „Soll ich jetzt ganz offen mit der Religionssache beginnen, indem ich jedem einzelnen befehle, gänzlich zur alten Religion zurückzukehren, nachdem in diesem Krieg die Gelegenheit wahrgenommen werden konnte, die Aufsässigen zu strafen, als diese durch ihre Schriften und Predigten dem Volk eingeredet haben, es ginge um die Religion, und, wenn dem so ist, könnte man natürlich denken, diejenigen, die sich gefügt haben, müßten der Meinung sein, sie sollten sich auf diese Seite schlagen? Wenn man es mit Nachdruck anordnet und die Prediger bestraft, werden sich alle damit abfinden, und auf diesem Wege wird sich von jetzt ab die Angelegenheiten der besagten Religion läsen lassen, um der Verpflichtung, die wir diesbezüglich haben, Genüge zu tun.

Oder wäre es richtiger, diesen Punkt einstweilen noch beiseite zu lassen und sich darum zu kümmern, den Sieg gegen die besagten Aufständischen zu verfolgen, [...] und daß alle

---

[1] Zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 87: Brief Karls V. an Maria von Ungarn, 325

[2] Schorn-Schütte, Karl V., 35

[3] Schorn-Schütte, Karl V., 38
Dieses Argumentationsmuster geht nicht auf Karl zurück; es findet sich bspw. auch bereits beim Hansischen Städtetag des Jahres 1525 in Lübeck, wo man feststellt, daß „eyne gans nye ferlicke secte und lere dorch Martinum Lutter ingetreden und na der hant dorch dessulven Martini discipulen und navolger merklich und ganz boswerlick vormeret" und daß dadurch Gott verhöhnt, die Sakramente verletzt, „Christlick horsam uthgeslagen, de overricheit geistlikes und weltlikes standes [...] vorachtet, egen moetmille und ungehorsam upgeresen, muterye und uproer [...] erwecket" würden zum Verderben der Städte. (Zit. nach: Schildhauer, Die Reformation in Norddeutschland, 197) Auch hier findet sich die Zusammenschau von (Un-) Gehorsam und Religion, ohne diese für heutige säkulare Denkmuster schwierige Verbindung näher zu erläutern; es war offenbar selbstverständlich, daß das Abgehen von der auch von der Obrigkeit verantworteten Lehre ein Akt des Ungehorsams sei.
Karl entschied sich keineswegs mit Begeisterung für einen Krieg gegen die Protestanten. Denn er erkannte, daß ein Krieg des Kaisers auch nur gegen Teile des Reichs, die protestierenden Stände, die kaiserliche Autorität untergraben würde. „Das Ehrwürdige am Kaisertum ertrug, nein es forderte sogar bewaffnete Wahrung der Reichsdisziplin gegen einzelne; aber keinen Krieg des Kaisers gegen das Reich." (Seibt, Karl V., 164)

[4] Vgl. Kohler, QGKV Nr. 93: Brief Karls V. an Ferdiand I., 363

Maßnahmen, um dieses Deutschland fügsam zu machen, wirksamer zu Ende geführt und betrieben werden könnte, wenn ihnen einmal der Boden unter den Füßen weggezogen ist, einstweilen aber zu bewirken, daß die Augsburgischen sich zu ihren Verfehlungen bekennen [...].“[1]

Vielleicht ist es nicht verfehlt, davon auszugehen, daß für Karl auch die Frage der Religion eine Frage der „Autorität des heiligen Reiches“ und des Gehorsams war - ganz ähnlich, wie dies z.B. auch für Bogislaw X. war, wie Sastrow selbst durchaus unkritisch gegenüber „seinem“ pommer'schen Landesfürsten berichtet.[2] Reformation ohne Zustimmung des Kaisers war demgemäß auch eine Form des „Aufruhrs“, was aber in dieser Form nicht opportun war, öffentlich zu thematisieren, wenngleich auch die protestantischen Reichsstände in den meisten Fällen die Reformation obrigkeitlich durchgeführt hatten.[3] In den Verhandlungen am Geharnischten Reichstag zu Augsburg wurde dann diese Verbindung zwischen kaiserlicher Autorität und Religionsfrage im Interim offenkundig, das letztendlich eine Maßnahme eines obrigkeitlichen Kirchenregimentes darstellt.

Für die Schmalkaldische Seite war Grund und Ursache des aggressiven Verhaltens des Kaisers immer die Religionsfrage; sie betonten die konfessionelle Seite des Krieges von Anfang an und unterschieden auf der Basis der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Ungehorsam gegen den Kaiser konnte es nur im Reich der Welt geben, im Reich Gottes galt das Evangelium, das sich frei zu entfalten hatte. Trat also der Kaiser gegen die Verbreitung des Evangeliums i.S. der Reformation auf, so konnte es sich nur um einen Religionskrieg handeln. - Am Geharnischten Reichstag wurde auch von Kaiser Karl der Schmalkaldische Krieg als Konfessionskrieg bezeichnet, und die konfessionelle Situation für die politische Situation des Reiches verantwortlich gemacht.

Sastrow spielt entsprechend der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre die beiden Begriffe „Ketzerkrieg“ und „Ungehorsam“ gegeneinander aus. Sastrow kommt deshalb zur Beurteilung, daß es sich beim Schmalkaldischen Krieg um einen Krieg gegen die Augsburgische Konfession - und damit gegen das freie, noch dazu gereinigte Evangelium - handelt.[4]

Die Konfessionalisierung als Initiale der Neuzeit

Seit der Diskussion zwischen Karl Holl und Ernst Troeltsch am Beginn des 20. Jahrhunderts spricht man von einem zwischen Mittelalter und Neuzeit liegenden „konfessionellen“ Zeitalter.[5]

---

[1] Vgl. Kohler, QGKV Nr. 93: Brief Karls V. an Ferdiand I., 364

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 38

[3] „Die Reformation stand Karls und Gattinaras Auffassung des Kaisertums, das traditionellerweise als ein katholisches verstanden wurde, bzw. der Monarchia universalis, die auf religiöse Einheit angelegt war, entgegen. In dem Maße, als diese Einheit fraglich erschien, war auch Karls Herrschaft beeinträchtigt oder sogar gefährdet. [...] Karl machte eine Reform der Kirche zu seinen wichtigsten Aufgaben; sie entsprach seinem institutionellen Verständnis als Kaiser und brachte die Affinität zwischen universeller Kirche und universellem Kaisertum zum Ausdruck.“ (Kohler, Persönlichkeit und Herrschaft, 15)

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 377

[5] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 92ff.

Allein schon, daß man evangelischerseits den Schmalkaldischen Krieg als Religionskrieg, eigentlich als Konfessionskrieg betrachtete, wie er auch von Sastrow in seiner Autobiographie dargestellt wird, - „was mit den wahren Motiven Karls V. ja nur sehr bedingt übereinstimmte" -[1] deutet auf den Grad der Konfessionalisierung und des konfessionellen Bewußtseins. Der Augsburger Reichstag von 1530 war zwar ungewollt, nichts desto weniger aber dennoch kirchenstiftend -[2] für beide Konfessionskirchen, denn auch die Katholische Kirche mußte nun ein eigenes, damit eben konfessionelles Profil ausbilden. „Schließlich hat der gesamte Prozeß recht lange gedauert. Von einem mehr oder weniger festgefügten Landeskirchentum kann man frühestens in den 40-/50er Jahren sprechen."[3] Die Konfessionalisierung erlebte ihre staatliche Anerkennung im Deutschen Reich im Jahre 1555. Am Augsburger Reichstag beschloß man, daß der Landesfürst das religiöse Bekenntnis seiner Untertanen bestimmen könne: „Wess' Land, dess' Religion" („cuius regio, eius religio"). Der Augsburger Reichstag brachte damit eine Entwicklung zum Abschluß, die sich bereits seit 1521 abzuzeichnen begann.[4] - Der Vorgang der Konfessionalisierung ist aber auch in europäischen Kontext beobachtbar.[5]

Konfessionalisierung meinte allerdings nicht nur Haupt- und Staatsaktionen oder Mächteringen von Staaten und Territorien. Konfessionalisierung war ein Fundamentalprozeß, der Europa tief umgestaltete. Konfessionelle Muster prägten nicht nur Kirche und Religion, Staat und Politik, sondern auch die Gesellschaft und das alltägliche Zusammenleben bis in die Familie und die individuelle Lebenserfahrung hinein. Nicht anders verhielt es sich bei den Künsten und Wissenschaften.[6] Selbst die Zeitmessung war konfessionell getrennt: Als Papst Gregor XIII. 1582 die längst fällige Reform des noch auf Caesar zurückgehenden Julianischen Kalenders verfügte, lehnten viele protestantische Länder diese Anpassung ab, nur weil sie der Papst veranlaßt hatte. Erst im 18. Jahrhundert galt in ganz Europa der Gregorianische Kalender, der in den protestantischen Ländern allerdings auch jetzt nur der „Verbesserte Kalender" genannt werden durfte.

Die Konfessionalisierung brachte Glaubenszwang, Inquisition, Verfolgung und blutige Glaubenskriege. Und dennoch wäre es verfehlt, das konfessionelle Europa wegen der Zentrierung auf das Religiöse als eine Zeit des Rückfalls ins „finstere Mittelalter" zu begreifen. Im Gegenteil, in europäischer Perspektive deutet alles darauf hin, daß nicht Martin Luther oder die deutsche Reformation, sondern erst die eine Generation später einsetzende Konfessionalisierung die eigentliche Geburtsstunde der Neuzeit war und eher in der zweiten als in der ersten Hälfte des Reformationsjahrhunderts lag. Erst jetzt formierte sich die lateinische

---

1 Rabe, Reichsbund und Interim, 97, der auf ebd., 91ff. rückverweist.

2 Vgl. Kantzenbach, Ringen um die Einheit der Kirche, 41ff.

3 van Dülmen, Kultur und Alltag III, 44

4 Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 97ff.

5 Die Folgen der Konfessionalisierung mußte bitterernst Philipp II. von Spanien, innerkatholischer Rivale und außenpolitischer Gegner der französischen Valois, in seinen niederländischen Provinzen erfahren, die von ihm abfielen, weil sein katholischer Absolutismus sie in ihren religiösen und politischen Freiheit beschnitten hatte. Auch Frankreich bekam die blutige Gewalt der neuen, konfessionellen Freundschaften und der ihnen in logischer Unerbittlichkeit entsprechenden Feindschaften zu spüren. Die 1572 in der Bartholomäusnacht aufgebrochene selbstzerstörerischen Spannungen forderte ungezählte Opfer unter Adligen und in der gemeinen Untertanenschaft.

6 Vgl. u.v.a. van Dülmen, Kultur und Alltag III, 108ff.

Christenheit zu konkurrierenden, im Inneren straff organisierten und hochgradig integrierten, nach außen scharf abgegrenzten Weltanschauungssystemen, die auf neuzeitlich ausformulierten Lehrgebäuden und Programmen beruhten, den Bekenntnissen oder Konfessionen. - Das betraf nicht nur die jungen evangelischen Kirchentümer, sondern auch die sich jetzt erst - mit dem Trienter Konzil - ausbildende „römisch-katholische" Kirche. Die Lutheraner waren verpflichtet auf die Confessio Augustana (1530) und die Formula Concordia (1580), die Reformierten oder Calvinisten auf die Confessiones Helveticae (1536, 1566), den Heidelberger Katechismus und die Dordrechter Canones (1619), die Anglikaner auf das Book of Common Prayer (1549) und die Thirty-Nine-Articles (1563); schließlich die Katholiken, ungeachtet ihrer eigenen Kontinuitätsthese waren auch sie eine neuzeitliche, reformationsgeborene Konfession, konkret fundiert in der Professio Fidei Tridentina des Jahres 1564.

Die Konfessionen gingen mit den nationalen, territorialen oder lokalen Staaten Allianzen ein, die im Interesse beider Partner begründet waren, im neuzeitlichen Sinne „Flächenherrschaft" auszuüben, also alle auf ihrem Gebiet lebenden Menschen als Untertanen oder Gläubige ihrer Konfessionsgesellschaft zu integrieren, die Dissidenten aber zu unterwerfen, zu vertreiben oder gar zu töten. Dennoch muß auf den Anachronismus aufmerksam gemacht werden, daß sich das Reich trotz konfessioneller Klüfte auch noch zumindest in der Mitte des 16. Jahrhunderts als eine die katholischen wie die protestantischen Reichsstände umfassende und verbindende politische Größe verstand.[1]

Das Prinzip des Augsburger Reichstages von 1555 war in der Realität bereits um 1600 vielfältig durchlöchert. Dennoch hatte der Konfessionalismus als Prinzip eine ungeheure Wirkung. Es bedeutet Leid, Gewissenszwang und Beschneidung der politischen und gesellschaftlichen Handlungsfreiheit, aber auch Integration, Konzentration und Freisetzung einer Veränderungsdynamik, die Zivilisationen ohne vergleichbare Prozesse in ihrer Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte fremd war.[2] - In der jeweiligen Konfessionskirche wurden Menschen sozialisiert und in ihnen Anschauungen geprägt.

Noch eine Bemerkung am Schluß: Sastrow beschäftigt sich zwar sehr intensiv mit der (inter-)konfessionellen Frage, blendet die interreligiöse Fragestellung aber vollkommen aus. Zwar berichtet er über die *„Turken-Handlung auff diesem Reichstage Anno 1548 furgelauffen"*,[3] aber er tut dies allein in dokumentierender Art und Weise und bezieht selber keine Stellung, was wohl daran liegen wird, daß er selbst keinerlei Erfahrungen in dieser Angelegenheit gemacht hat.

---

[1] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 99

[2] Im lateinisch-christlichen Europa wirkten seit Mitte des 16. Jahrhunderts Staat und Konfessionskirchen auf die Gläubigen beziehungsweise Untertanen ein, um sie im Sinne der neuen religiösen und politischen Normen zu formieren und umzugestalten - auf dem sozialpolitisch so wichtigen Feld der *res mixtae* Ehe und Familie, Erziehung, Schule und Wissenschaften, Kranken-, Armen- und Altersfürsorge; bei den alltäglichen Verwaltungs- und Regierungsaufgaben, etwa durch die Verkündigung der Mandate von der Kanzel herab; beim Aufbau politischer und kultureller Identitäten, durch Prozessionen und Wallfahrten, Gebete für Obrigkeit und Vaterland, durch Buß- und Betage zum Erhalt oder zur Wiedererlangung der Gnade Gottes; vor allem aber durch eine allgegenwärtige, umfassende Aufsicht, Kontrolle und Regulierung durch Kirchenzucht oder Beichte, Inquisition und Visitation, Kirchen- und Policeyordnungen, Martrimonial- und Kriminaljustiz, die allesamt darauf ausgerichtet waren, in einer Koalition von weltlich-politischen und kirchlich-religiösen Instrumenten Glauben, Denken und Verhaltensweisen der Menschen zu beeinflussen.

[3] Vgl. 7. Buch des II. Teiles; Sastrow [Mohnike] II, 449-524

Traditionsbildung in Sastrows Darstellung

Als Sastrow seine Autobiographie endredigierte, waren die von ihm berichteten Ereignisse mehrere Jahrzehnte bereits Vergangenheit. Im Falle seiner Berichterstattung über die Reformationszeit in den Hansestädten Greifswald, v.a. aber Stralsunds hatte Sastrow diese gar nicht selbst miterleben können. Was sich also an Wertungen und Gewichtungen in der Ende des 16. Jahrhunderts redigierten Autobiographie Sastrows - die von ihrer Anlage her im Grunde das gesamte 16. Jahrhundert umfaßte - findet, ist - soweit es nicht aus alten Aufzeichnungen von Sastrow unkritisch übernommen wurde - tendenziell bereits durch die Formung einer Traditionsbildung gegangen.

• Das gilt doppelt für die Ereignisse aus der den ersten Jahren der Reformation. Sie kennt Sastrow auch nur indirekt, als Teil einer bereits einsetzenden Tradition, ... deren Träger er selber wird, und als der er diese Ereignisse dann auch - durch ein mehrfaches Filter gesehen - bewertet. Erst durch diese Traditionsbildung ist es Sastrow möglich, als erklärter und selbstbewußter Protestant sich so distanziert über die Anfänge der Reformation in Stralsund zu äußern. Auch wenn die Kirchenerneuerung durchaus mit einem sozialen Aufbäumen Hand in Hand ging, so findet sich bei Sastrow allein das Denkschema einer obrigkeitlichen Reformation, wie es sich durch Nikolaus Smiterlow ankündigt. Sastrows evangelisches Verständnis ist damit geprägt von jenem Verständnis, das sich im Zuge der weiteren geschichtlichen Ereignisse schließlich durchsetzen konnte. Aus dieser Perspektive wertet er die Vorgänge der frühen Reformation ab und spricht einer obrigkeitlichen Reformation, wie er sie selber auch vertrat, das Wort. „Mit der Bestellung Ketelhudts zum Aufseher über alle Straslunder Kirchen und die Verabschiedung der Kirchenordnung von 1525 durch den Rat [...] muß Stralsund 1525 als reformiert gelten. Unter solchem Vorzeichen sucht man in der Autobiographie Sastrows vergeblich nach Zusammenhängen von Bauernkrieg und reformatorischer Bewegung, nach einer Kontinuität der Auseinandersetzungen zwischen Stadt und Geistlichkeit oder nach einer Diskussion um den Freiheitsbegriff. Für ihn ist dies alles schon Geschichte.“[1]

• Etwas anders gelagert ist die Traditionsbildung für die Zeit des Schmalkaldischen Krieges und des Geharnischten Reichstages. Beides hatte Sastrow als Zeitzeuge selbst miterlebt. In Sastrows Erzählungen spiegelt sich damit v.a. die Beurteilungen - und auch der Propaganda - der Zeit, wie sie auch Sastrow selbst mitgetragen hat. Dennoch selbst Zeitgenossen beurteilten die Situation anders. „Wie begrenzt die religionspolitischen Kriegsziele Karls V. in Wahrheit auch immer sein mochten - den Zeitgenossen galt der Krieg zumeist eben doch als Religionskrieg. Der Jesuit Nicolaus Bobadilla, der sich auf dem Reichstag 1547/48 noch als erbitterter Gegener der Interimspolitik Karls V. erweisen sollte, frohlockte im Sommer 1546 nicht ohne Zynismus, daß die spanischen Soldaten des Kaisers nunmehr die wahren Doktoren der Kirche seien; umgekehrt tat die Publizistik der Schmalkaldischen Stände alles, um den Krieg als Angriff auf das Evangelium und die wahre Kirche Christi erscheinen zu lassen.“[2]

Ein abschließende Beurteilung dieser Frage kann hier nicht gegeben werden, aber es wird deutlich, daß sich Sastrow mit seiner Berichterstattung über den Krieg selbst und den Geharnischten Reichstag ganz eindeutig auf die Seite derer schlägt, die den Schmalkaldischen

[1] Ehbrecht, Köln-Osnabrück-Stralsund, 37

[2] Vgl. Rabe, Reichsbund und Interim, 113f.

Krieg als Glaubenskrieg beurteilen. Die Zusammenhänge zwischen „(Un-) Gehorsam“ und „Glaubenseinheit“ werden von Sastrow nicht thematisiert. Sastrow nimmt damit die Tradition der evangelischen Geschichtsinterpretation auf, der er von Anfang an darum zu tun war, den Kampf des Kaiser als Kampf gegen das freie Evangelium darzustellen.[1]

[1] Vgl. schon den Absagebrief der Schmalkaldener; zit. in: Sastrow [Mohnike] I, 425f.

V.4. Zur Frömmigkeit des Bartholomäus Sastrow

Die Reformation als theologisches Geschehen

In der Reformation brach sich eine neue Glaubensanschauung Bahn, die sehr bald die breite Diskussion beherrschte: *„Die Euangelische Religion aber hatt von Tag zu Tag zugenommen [...].“*[1] Das Außergewöhnliche des 16. Jahrhunderts ist „der hohe Wirkungsgrad von Theologie sowohl in der Breite der einfachen Bevölkerung als auch in der hohen Politik. Wir befinden uns in einem theologischen Zeitalter, während das 15. Jahrhundert verglichen damit, eher eine Epoche der Frömmigkeit war. Der Grund dafür liegt darin, daß (1.) die Lösung drängender existentieller Fragen nach neuer Sicherheit und neuem Recht nicht von einer intensivierten Frömmigkeit, sondern von einem Umbruch der Theologie her kam, daß (2.) die führenden Reformatoren letztgültige Wahrheit allein in der Reinheit des Wortes und der Lehre (und nicht des Lebens) verankerten und in diesem Sinne ‚Theologie' als elementare Triebkraft umfassen neu legitimierender Lebensorientierung werden ließen und daß (3.) der publizistisch angeheizte öffentliche Meinungskampf die theologische Wahrheit gesellschaftlich strittig und so zur Sache des allgemeinen Diskurses, des öffentlichen Bekenntnisses, der gesellschaftlichen Abgrenzung, des sozialen Aufbegehrens und des Eintretens der politischen Gewalten werden ließ.“[2]

Neben der politisch-profanen Kritik ist in der Reformation eine zunehmende Kritik in theologischen Fragen zu bemerken, die in weiten Kreisen mit dem Humanismus Hand in Hand ging.[3] So fern sich auch der Humanismus, allen voran Erasmus, von der römischen Kirche entfernte, so bedeutete dies indes nicht den Bruch mit ihr; denn diese wurde durch die humanistische Kritik - im Gegensatz zur lutherischen Kritik - in ihren Grundfesten nicht unbedingt betroffen. Die Reformatoren waren in vielen Dingen durch konkrete theologische Mißstände angeregt, worin sie sich mit den Humanisten trafen. „Das Papsttum hatte sich unter Alexander VI., Julius II. und Leo X. aller christlicher Fesseln in Glauben und Leben entledigt [...]. Die Besetzung der hohen Kirchenämter, die Handhabung des Bußsakraments war überall von weltlichen, ja pekuniären Gesichtspunkten geleitet. So erschien [...] Luther und Zwingli die ganze katholische hierarchische Disziplin als ein dämonischer Mechanismus, welcher die Seele von ihrem Gott absperrt. Darum zerschlugen sie diese Schranken. Sie erfaßten wieder ihr ursprüngliches Recht, mit der unsichtbaren Ordnung der Dinge sich selber auseinanderzusetzen.“[4]

Parallel zur Neuordnung des Kirchenwesens vollzog sich auch eine Reform des religiösen Lebens, eine Reinigung der Glaubenspraxis von Aberglauben, Mißbrauch, *„papistischem*

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 380

[2] Hamm, Bürgertum und Glaube, 125f.

[3] Vgl. Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei, 59ff.

[4] W. Dilthey, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 73

Fabellwerck"[1] und „Menschentand", wie die altgläubigen religiösen Bräuche bezeichnet wurden.[2] - Dennoch kann man - auch anhand von Sastrow - konstatieren, daß „gegenüber volksmagischen Vorstellungen und Handlungen [...] die evangelische Kirche machtlos [war], sosehr sie sie aus dem kirchlichen Raum langfristig entfernen konnte; im alltäglichen Leben blieben Protestanten nicht weniger abergläubisch als Katholiken. Dies gilt besonders für den Hexenglauben, setzte doch das Verbot der Zauberei den Glauben an die Wirkkraft von Hexen gerade voraus [...]."[3] Parallel dazu entwickelte sich aber auch eine typisch evangelische Frömmigkeit.[4]

In Zusammenhang mit einem persönlichen Gotteserleben ist - im Gegensatz zur katholischen Welt - die Entsinnlichung ein Kennzeichen aller Richtungen des Protestantismus dieser Zeit. „Das Religiöse lag nun in der spezifischen Beziehung des Einzelnen zu (s)einem sinnlich nicht faßbaren Gott. Es bedurfte keiner Äußerlichkeiten, im Gegenteil, diese könnten die andächtige Nähe und die kritische Selbsterforschung nur stören."[5] „Protestantischer Lebensstil ist stark individuell bestimmt. Dies entspricht einerseits der personal-existentiell zugespitzten Botschaft von der Rechtfertigung, wird aber dem von den Reformatoren durchaus betonten Gemeinschaftsaspekt der Kirche oft nicht gerecht. [...] Luthers Ideal der Haus- und Familiengemeinschaft, in der ein Hausvater die einzelnen Stücke des Katechismus ‚seinem Gesinde einfältiglich vorhalten soll', war deutlich von der Gesellschaft seiner Zeit abhängig."[6] - Ob Sastrow seiner Familie den Katechismus „vorgehalten" hat, das ist uns nicht bekannt, aber anzunehmen; auf jeden Fall hat er mit seiner Autobiographie ihnen das Wirken Gottes vor Augen halten wollen.

„Freiheit und Dienst sind die Koordinaten eines protestantischen Ethos, das sich in der Verantwortung für den Mitmenschen bzw. die Gesellschaft verwirklicht. Das ‚eigentliche' christliche Leben vollzieht sich nicht vorrangig im gottesdienstlich-medidativen Bereich [...] oder unter monastischen Leitbildern [...], sondern genauso gut im Alltag und an dem Platz, an den der Glaubende gestellt ist. Predigtamt, Ehe und Familie, politische Welt - das sind ‚die heiligen Ordnen und rechte Stifte, die von Gott eingesetzt sind' (M. Luther [...])."[7] - Sastrow reflektiert nirgendwo in seiner Autobiographie seine eigene Frömmigkeit, wenn man so will: sein Leben selbst sieht er in einem steten Gottesbezug.

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 342

[2] Vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag III, 45

[3] van Dülmen, Kultur und Alltag III, 56

[4] Der Begriff „Frömmigkeit" ist dem der „Spiritualität" nahe, die als „Selbstorganisation christlicher Existenz" (Nethöfel) verstanden wird. Offensichtlich wird christliche Spiritualität häufig mit „Lebensstil" zusammengedacht. Vgl. Barth, Spiritualität, 13 u.ö.
Das Evangelium im Verständnis der Reformatoren „vermittelt dem Menschen, daß er trotz seiner teils defizitären, teils verqueren Versuche, fromm zu sein, von Gott geliebt und angenommen ist. Dadurch wird ein lebendiger Glaube hervorgerufen, der sich im Vertrauen zu Gott und in der Liebe zu den Mitmenschen verwirklicht". (Ebd., 46) - Trotzdem hatte die Reformation kein Interesse an der Ausbildung einheitlicher Frömmigkeitsformen. (Vgl. ebd., 47)

[5] List, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion, 25

[6] Barth, Spiritualität, 50

[7] Vgl. Barth, Spiritualität, 51

„Im Selbstverständnis reformatorischer Frömmigkeit liegt schließlich ihr Haupthindernis: Sie will ja Frömmigkeit bzw. Spiritualität im Grunde überhaupt nicht sein. Zwischen Glaube und Liebe bleibt sozusagen kein Platz für die Frömmigkeit. Glaube und Liebe können sich nur gelegentlich auf eine Weise verwirklichen, die - an religionsphänomenologischen Kategorien gemessen - als ‚fromm' oder ‚spirituell' erscheinen kann. Es gibt letztlich gar kein Subjekt von ‚Frömmigkeit', denn gerade das fromm sein wollende Subjekt wird immer wieder in die Buße geführt, das Streben nach Frömmigkeit wird als ichbezogen entlarvt. [...] In der Gestalt evangelischer Frömmigkeit wird Spiritualität sich selbst gegenüber kritisch, protestiert gleichsam selbst gegen sich."[1]

Grundlagen für Sastrows Selbstverständnis als evangelischer Christ

Im Licht des von Sastrow erworbenen religiösen Selbstverständnisses kann festgestellt werden: „Die gesamte Biographie und Identität eines Individuums, sowohl die Kontinuitäten als auch insbesondere die Brüche einer Lebensgeschichte, werden im Lichte der neu erworbenen Glaubensüberzeugung interpretiert."[2] Das manifestiert sich in der Autobiographie insgesamt, im Umgang mit den Begebenheiten, mit denen Sastrow und seine Umwelt - z.B. sein Vorbild Nikolaus Smiterlow - konfrontiert wird. Sastrows Selbstverständnis als Christ war zweifellos massiv durch die Reformation geprägt. Der Stellenwert des Individuums, des einzelnen Christen, hatte sich in der religiösen Erneuerung wesentlich verändert und war im Wert gestiegen. Das galt nicht nur im „weltlichen", bürgerlichen Bereich, sondern auch im kirchlich-theologischen, wobei eine Trennung - wie heute üblich - nicht gezogen war. Das Postulieren der „Freiheit eines Christenmenschen" - um mit dem Titel der Lutherschrift zu sprechen - galt auch gegenüber dem Klerus.


Von der Freyheyt eyniß Christen menschen.

Martinus Luther.

Vuittembergae.
Anno Domini
1 5 2 0.

Die Freiheitsschrift Luthers aus dem Jahre 1520 leitete die programmatische Ablehnung des Papsttums ein.

Im Jahre 1520 entstanden die drei reformatorischen Hauptschriften Luthers: „An den christlichen Adel deutscher Nation", „Vom babylonischen Gefängnis der Kirche" und „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Die erste Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" wurde zur bedeutendsten Programmschrift der (frühen) Reformation. In den grundlegenden Thesen am Beginn der Schrift wird das deutlich: diese Thesen sind als „die drei Mauern Luthers" bekannt: „Die

[1] Vgl. Barth, Spiritualität, 56f.

[2] Krech/Schlegel, Auf der Suche, 169

Romanisten haben drei Mauern mit großer Behendigkeit um sich gezogen, womit sie sich bisher beschützt, daß sie niemand hat können reformieren, wodurch die ganze Christenheit greulich gefallen ist. Zum ersten: wenn man hat auf sie gedrungen mit weltlicher Gewalt, haben sie gesetzt und gesagt, weltliche Gewalt habe nicht Recht über sie, sondern wiederum: geistliche sei über die weltliche. Zum andern: hat man sie mit der Heiligen Schrift wollen strafen, setzen sie dagegen, es gebühre die Schrift niemand auszulegen denn dem Papst. Zum dritten: Dräuet man ihnen mit einem Concilio, so erdichten sie, es könne niemand ein Concilium berufen denn der Papst."[1] Die Hauptprobleme der Zeit sind damit angeschnitten, die Stellung des Klerus sowohl in religiöser, als auch in politischer Hinsicht. Mit der ersten Mauer greift Luther die Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt an, wobei sich der Klerus damit jeglicher Rechenschaft entzieht.

„Wollen die erste Mauer am ersten angreifen! - Man hat's erfunden, daß Papst, Bischöfe, Priester und Klostervolks wird der geistliche Stand genannt, Fürsten, Herrn, Handwerks- und Ackerleute der weltliche Stand, welches gar ein fein Komment und Gleißen ist; doch soll niemand darob schüchtern werden, und das aus dem Grund: Denn alle Christen sind wahrhaft geistliches Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amts halben allein, wie Paulus, I. Korinth. 12, 12, sagt, daß wir allesamt ein Körper sind, doch ein jeglich Glied sein eigen Wert hat, womit es den andern dienet; das macht alles, daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und sind gleiche Christen, denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk. Daß aber der Papst oder Bischof salbet, Platten macht, ordiniert, weihet, anders denn Laien kleidet, [...] macht [...] nimmermehr einen Christen oder geistlichen Menschen. Demnach so werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweihet, wie Sankt Peter, I. Petr. 2,9, sagt: ‚Ihr seid ein königlich Priestertum und ein priesterlich Königreich', und die Offenbarung: ‚Du hast uns gemacht durch dein Blut zu Priestern und Königen.' Denn wo nicht eine höhere Weihe in uns wäre, denn der Papst oder Bischof gibt, so würde nimmermehr durch des Papstes und Bischofs Weihen ein Priester gemacht, könnte auch weder Messe halten, noch predigen, noch absolvieren.

Drum ist des Bischofs Weihe nichts anderes, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Versammlung einen aus dem Haufen nähme - die alle gleiche Gewalt haben - und ihm beföhle, dieselbe Gewalt für die andern auszurichten, gleich als wenn zehn Brüder, Königs Kinder und gleiche Erben, einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren; sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch einem zu regieren befohlen wird. Und daß ich's noch klarer sage: wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen von einem Bischof geweihten Priester, und würden allda der Sache eins, erwählten einen unter sich, er wäre ehelich oder nicht, und beföhlen ihm das Amt, zu taufen, Messe zu halten, zu absolvieren und predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweihet. Daher kommt's, daß in der Not ein jeglicher taufen und absolvieren kann, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären. Solch große Gnade und Gewalt der Taufe und des christlichen Standes haben sie uns durch's geistliche Recht völlig niedergelegt und unbekannt gemacht. Auf diese Weise erwählten vor Zeiten die Christen aus dem Haufen ihre Bischöfe und Priester, die darnach von andern Bischöfen wurden bestätigt ohne alles Prangen, das jetzt regiert. [...]

Dieweil denn nun die weltliche Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, so müssen wir sie lassen Priester und Bischof sein und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehöre und nützlich sei der christlichen Gemeine. Denn was aus der Taufe

[1] Münchener Ausgabe II, 86

gebrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon zum Priester, Bischof und Papst geweihet sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben. Denn weil wir alle gleich Priester sind, muß sich niemand selbst hervortun und sich unterwinden, ohn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, daß wir alle gleiche Gewalt haben; denn was allgemein ist, kann niemand ohne der Gemeine Willen und Befehl an sich nehmen. Und wo es geschähe, daß jemand erwählet zu solchem Amt und durch seinen Mißbrauch würde abgesetzt, so wäre er gleich wie vorher. Drum sollte ein Priesterstand nicht anders sein in der Christenheit denn ein Amtmann: dieweil er im Amt ist, geht er vor; wo er abgesetzt, ist er ein Bauer oder Bürger wie die andern."[1]

Klar legt Luther die Unterschiede zwischen Geweihten und Ungeweihten, zwischen Weltlichen und Geistlichen nieder. Ein Pfarrer ist für ihn nicht höher geistbegabt, weil er geweiht ist oder weil er Pfarrer ist, sondern er wird von der Gemeinde ausgewählt und eingesetzt, weil er sich für dieses Amt besonders eignet: sei es durch Charisma, sei es durch Ausbildung oder sei es auch Not der Stunde. Prinzipiell ist demnach jeder Christ von vornherein zum Priester bzw. Pfarrer geeignet, auch wenn es nicht jedem geziemt, als Priester / Pfarrer zu wirken. Luther begründet seine Auffassung damit, „daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und sind gleiche Christen, denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christen volle." Nach seinen Gedanken sind im Glauben alle geistlich, dementsprechend auch alle Priester. Das Schlagwort „Priestertum aller Gläubigen" bzw. „Allgemeine Priestertum" hat hier seinen Platz.[2] Damit wendet sich aber auch der Blick weg von der kirchlichen Hierarchie auf Jesus Christus; kirchliche Hierarchie ist nicht mehr heilswirksam, was Schlagwort „solus Christus" anspricht. Sastrow drückt das polemisch so aus: *„O lieber Jhesu! Du soltest nur im Himmell geblieben sein, wir wolten woll ohne dich durch die Miltigheit der heiligsten Vatter, der Pabste, so die vielen schonen Indulgentias gegeben, vnnd selbst darmit in Abgrundt der Hellen zu allen Teuffeln, in Ewigheit von jnen gemartert zuwerden, gesturtzt, zu dihr in Himmel kommen sein. Ich aber halt nur ein Stationem, vnnd darzu von der heiligen Dreyfaltigheit gelegte Indulgentias, die heist: ‚O Jhesu, fili Dei, miserere mei!'."*[3]

Wieder zurück zu Luther und seinem reformatorischen Programm: Die zweite Mauer betrifft die Frage der Schriftauslegung. Luther bekämpft hier das Interpretationsmonopol des Klerus.[4] „Überdies sind wir doch alle Priester, wie droben gesagt ist, haben alle einen Glauben, ein Evangelium, einerlei Sakrament, wie sollten wir denn nicht auch haben Macht, zu schmecken und zu urteilen, was da Recht oder Unrecht im Glauben wäre? Wo bleibt das Wort Pauli, I. Korinth. 2, 15: ‚Ein geistlicher Mensch richtet alle Dinge und wird von niemand gerichtet', und 2. Korinth. 4, 13: ‚Wir haben alle einen Geist des Glaubens'; wie sollten wir denn nicht fühlen so wohl wie ein ungläubiger Papst, was dem Glauben eben oder uneben

[1] Münchener Ausgabe II, 87f.

[2] Luther versucht damit auch das Glaubensbekenntnis ernst zu nehmen, in dem die Christenheit das Bekenntnis zu einer „heiligen catholicam ecclesiam, Gemeinschaft der Heiligen" zum Ausdruck zu bringen. Alle Christen sind damit prinzipiell gleichberechtigt an dieser Gemeinschaft beteiligt.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 343

[4] „Die andere Mauer ist noch loser und untüchtiger, daß sie allein wollen Meister der Schrift sein, ob sie schon ihr Lebelang nichts drinnen lernen; sie vermessen sich allein der Obrigkeit, gaukeln vor uns mit unverschämten Worten, der Papst könne nicht irren im Glauben, er sei böse oder fromm, können darüber aber nicht einen Buchstaben vorzeigen." (Münchener Ausgabe II, 91)

ist?"[1] Das Recht der alleinigen Schriftauslegung durch den Klerus fällt schon gemeinsam mit der ersten Mauer: Das Allgemeine Priestertum läßt kein Interpretationsmonopol zu. Jeder Priester, jeder darf die Bibel auslegen! Im Allgemeinen Priestertum und allen seinen Konsequenzen wie auch in der Rechtfertigung liegt die eigentliche Reformation, aber auch die mit hoher Freiheit verbundene Verantwortung vor Gott und der Welt. Die dritte Mauer spricht vom Herrschaftsmonopol, das von selber fällt, fallen die zwei anderen Mauern. Unter der Voraussetzung des Allgemeinen Priestertums kann es kein Herrschaftsmonopol in der Kirche mehr geben.

Bei seinem Bericht über die Konversion von Peter Paul Vergerius faßt Sastrow in Abgrenzung zur altgläubigen Partei wichtige evangelische Einsichten bekenntnishaft zusammen; *„Dan Vergerius ließ sich bedunken, das Romana Ecclesia, et ita Romanum Pontificem Ecclesiae Catholicae caput esse des heiligen Geistes voll, nicht jrren konte, sondern Alles, was er thete, mehr zu glauben, hoher zu achten, vnnd dem sicherlicher zuuolgen were, als was jn heiliger Schrifft vnnd Gotts Worte vorleibt."*[2]

Wenn Sastrow also durchwegs - nicht nur am Beginn des Jahrhunderts, sondern auch am Ende des Jahrhunderts - nicht von evangelischen Pfarrern o.ä., sondern immer nur von „Predigern" redet,[3] so ist das genau in diesem Blick zu deuten. Und wenn bspw. der Landgraf Philipp von Hessen das Interim mit den Worten zurückweist, daß er *„das Interim hette [...] vorlesen, darjnne etliche Dinge begriffen, die er woll mit heiliger Schrifft nicht beweisen konte, für sich auch aller Dinge nicht vostunde; Er wolte aber nicht witziger sein, als die heiligen Vetter, so die Schrifft jn dem sie duncker* [= dunkel] *befunden wurde, zuercleren hetten"*,[4] so spricht daraus nicht nur Polemik, sondern auch das Bewußtsein, in Glaubensfragen ebenso mündig zu sein wie die Theologen, auch wenn man diesen intellektuell nachsteht.

Trotz dieser Prägung fehlt bei Sastrow die Radikalität der ersten Jahre der Reformation. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen: „Als [...] 1525 der lutherische Theologe Johannes Amandus aus Königsberg nach Stolp in Pommern kam, schlug er den dortigen Priestern eine Disputation vor, derart, daß auf dem Marktplatz ein Scheiterhaufen zu errichten sei, auf dem der im Wortkampf Besiegte unverzüglich zu verbrennen wäre. Da von katholischer Seite niemand dies Duell wagen wollte, kam es zu einem raschen Sieg der Lutherpartei."[5] Solches Denken ist Sastrow vollkommen fremd; bei ihm ist diese Art des Bekenntnisses durch ein konfessionelles und verschriftlichtes Selbstbewußtsein - es ist die Zeit der Konfessionalisierung - ersetzt.

---

[1] Münchener Ausgabe II, 92 f.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 278f.

[3] Z.B. Sastrow [Mohnike] II, 343ff.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 563f.

[5] Bremi, Weg des prot. Menschen, 33

Das Erleben Gottes im eigenen Lebenslauf

An den Beginn seiner Autobiographie stellt Sastrow sein persönliches Glaubensbekenntnis, indirekt deklariert sich damit die Abfassung seiner Autobiographie als Audrucksform religiösen Denkens:[1]

„Wir wissen (sagt der hocherleuchter Apostolus, Rom. 8.), das denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Sollichs haben alle geistliche vnnd weltliche, christliche vnnd heidensche historische Bucher, vnnd die tagliche Erfahrung, von Anbeginne der Welt, unsern ersten Altern, Adam vnnd Eua, bis an den jungsten Tag vmmd letsten Menschen, taglich unzelich viel Exempell, das es weiter zu specificiern nur ein Vberglus, vnnutze vnnd vorgebliche Arbeit sein wurde. Sondern das mein gnediger Gott solliches durch den gantzen Lauff meines Lebens von der Zeit ahn er mich aus Mutterleibe gezogen, bis an dissen Tag, (da ich 75 Jahr erreicht) wahr gemacht [...].

Dann [...] werden sie vberflussig daraus [scl. aus der Autobiographie] anmerkne, wie der Menschenveindt nach meiner Geburt, bald im Anfange meines Lebens vnnd so endrlinges vorth, den gantzen discursum meines Lebens hindurch doch auf gnedige Zulassung meines gnedigen fromen Gotts, an meinem Leib mit Brant, Henckens, Drenckens, Ermordens, grausam wilden Thiren, boser Gesellschafft vnnd falschen Brudern Gefahr, auch eusserster Armut, Hunger vnnd Durst, ja wa das eine Creutz, Gefahr, Verfolgung vnnd Vngkuck aufgehort vnnd voruber, das ander vort vor der Thuren gestanden, dermaßen sich an mich vorsucht, das mennigmall keine menschliche Hulffe, viellweniger Errettung vorhanden, noch zu hoffen gewesen, vnnd mich dermassen exercirt vnnd herdurcher geholt, das ich des zitlichen Lebens gar satt vnnd mute, das ich alle Stunde von Hertzen wunsche, aufgeloset vnnd, der Naturen Lauf nach, zu meinen Vättern gesamelt zu werden; [...].

Dagegen werden auch meine Kinder vielfeltig sehen, wie wunderbarlich aus allem Creutz, Vngluck, Gefahr vnnd Widerstant, darin alle menschliche Hulff vorgebs, der getreuwer, wahrhafftiger Gott so offtermaln vbernaurlicherweise mich errettet, durch seine heilige Engeln beschutzett vnnd hindurch gefurtt hatt, damit ye wahrhafftig, das der Koniglich Prophet, Psal. 34 spricht: ‚Der Engell des Herrn lagert sich umb die her, so jne furchten, vnnd hulfft jnen aus,' vnnd vormittels sollichs zugestandenen Creutzs, geögeden Gefahr vnnd auf dem Hals liegenden Vngluck mich zu Digniteten, Ehren, zimblichem Vormugen vnnd Wollstande [...] befurdert vnnd gebracht hatt [...].“[2]

Immer wieder betont Sastrow - wie auch viele seiner Zeitgenossen -[3] in seiner Autobiographie die Widerfährnisse seines Lebens; diesen steht aber das persönlich empfundene Erleben Gottes gegenüber - auch wenn er nie die Grenze des Deus absconditus antastet.[4] *„Ich hab aber auch [...] jn mennicherlei Gefahr mich begeben vnnd grosse Arbeit Tag und Nacht ertragen mussen, wie solliches disse gantze Historia viellfaltig zeuget.“*[5] Für John D. Barbour stellt die Abfassung einer Autobiographie selbst schon einen „tiefrel[igiösen] Akt dar, einen

[1] Vgl. Barbour, Autobiographie, 1604

[2] Sastrow [Mohnike] I, 3ff.

[3] Vgl. von Greyerz, Spuren eines vormodernen Individualismus, 140f., der diesen Sachverhalt auch in ganz alltäglichen Situationen für englische Autobiographien bis ins frühe 18. Jahrhundert hinein feststellt.

[4] Zum Gegenüber von Gott und Mensch vgl. u.v.a. Köhler, Dogmengeschichte I, 356ff., v.a. 361

[5] Sastrow [Mohnike] II, 665

Versuch, das Einwirken Gottes oder eines letzten Grundes zu erfassen und so dem Leben des Autors und seiner Leser eine neue Orientierung zu geben".[1]

Diese Gottesbeziehung betont Sastrow immer wieder. Die Autobiographie Bartholomäus Sastrows beginnt mit dem bereits zitierten Hinweis auf Gottes Wirken in seinem Leben: *„Wir wissen (sagt der hocherleuchter Apostolus, Rom. 8.), das denen, die Gott lieben, alle Ding zum Besten dienen. [...] das mein gnediger Gott solliches durch den gantzen Lauff meines Lebens von der Zeit ahn er mich aus Mutterleibe gezogen, bis an dissen Tag [...] sollen meine geliebte Kinder, der Beschreibung meines Herkomens, Geburt, Lebens, vnnd was mir darin allenthalben begegnet vnnd zugestanden, sich nur mit Fleisse ersehen."*[2] In einem Satz sucht Sastrow seine persönliche Religiosität mit einer Mahnung an die Nachkommen zu verbinden, ehe er seine Motive - auf die schon andernorts eingegangen worden ist - nennt:

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Mahnung an die Kinder, wobei er auch seine Schwiegersöhne mit einbezogen hat. *„Wolliches dan Eine Ursache ist, warumb ich disse Historiam, meines Lebens Lauff, beschrieben, das ich meine Kinder daraus vätterlich vormahnen wollen, in jrem ordenlichen Beruf nur getrewlich zuuorfaren, vnnd da allgereit etwas rauges Windes jnen unter Augen brausen wurt, derwegen nicht abzulassen, sondern vollstendig dem warhafftigen, allmechtigen Gott still zu halten, vnnd von dem Hulff vnnd Errettunge in gewisser Hoffnung zu erwarten."*[3] Bartholomäus Sastrow will sich, wie Wenzel herausarbeitet, als Exempel der göttlichen Vorsehung darstellen.[4] Jedenfalls pocht er stets auf den schier unerschütterlichen Glauben und weist so seine Nachkommen an, immer im Einklang mit demselben zu leben.

Zwar war die enge Beziehung zu Gott durchaus noch mittelalterlich, sie erschien jetzt aber in einer anderen, charakteristischen Gestalt. Im Mittelalter war das Leben ganzheitlich von Religion durchdrungen - Leben und Religion waren eins - und in unveränderlichem Bezug zu Gott; wenn Sastrow aber in seiner Autobiographie Gott walten sieht, ist es typisch frühneuzeitliches Denken, daß er zwischen Gott, der Welt und seiner eigenen Person differenziert und Gott als Erretter instrumentalisiert.[5] Der persönliche, direkte Bezug zur biblischen Heilsgeschichte findet sich in ganz ähnlicher Weise auch im katholischen Bereich. In den Bildprogrammen, die den Sieg Karls im Schmalkaldischen Krieg folgten, findet sich die Bildsprache der Bibel, vornehmlich des Alten Testaments.[6] Nicht das Erleben Gottes im eigenen Lebenslauf ist protestantisch, sondern das Erleben der göttlichen Gnade im eigenen Lebenslauf, am eigenen Leib.

---

[1] Barbour, Autobiographie, 1604

[2] Sastrow [Mohnike] I, 3f.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 6

[4] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 212

[5] Dafür, daß dieses frühneuzeitlich-evangelisch geprägte Denken auch die Gottesferne zuließ, bringt Sastrow mit dem ältesten Sohn Olaf des Stralsunder Bürgermeisters Lorbeer ein Beispiel, von dem Sastrow [Mohnike] III, 128 selbst *„gehört, das er woll vertragen konte, das man sagte: er lebte gottlos, wieder Gottes Wort vnnd Gebott, derowegen er von Gott verstossen vnnd ewig verdamt sein moste, aber das er wieder den Kayserlichen Lantfriden, also wieder Ehr, gehandelt haben solte, summer Gotts Wunnen! das konte er nicht vordragen, dulden noch leiden".*

[6] Vgl. Kohler, Karl V., 108f.

Nicht nur in der Vorrede gedenkt Sastrow des göttlichen Beistandes und dankt Gott damit - ganz ähnlich die der niederländische Pfarrer Gerardus Schepens in der Vorrede seiner Autobiographie - für die Gnadenerweise Gottes.[1] Immer wieder erinnert er den Leser auch im Text an die Präsenz Gottes, seine *„gnedige Gegenwerdigheit"*,[2] wie überhaupt das Überirdische als durchaus gegenwärtig und aktiv in die Geschehnisse eingreifend gesehen wurde. - Die Autobiographie Sastrows verwendet damit ein typisches protestantisches Muster für Autobiographien: Das eigene Leben wird als Heilsgeschichte dargestellt, die eigene Vita dient - im Anklang an die Rechtfertigungslehre - als Exempel für das gnädige Handeln Gottes an seinen Menschen.

Gott ist *„from"*,[3] was auf ein anderes Frömmgkeitsverständnis bei Sastrow als bei uns hindeutet. Das deutsche Wort „fromm" ist ursprünglich kein eigentlich religiöser Begriff. Auf Personen bezogen bedeutet „fromm" so viel wie tüchtig und rechtschaffen. Erst durch Luthers Bibelübersetzung bekommt es eine engere Beziehung auf das religiöse Verhalten, obwohl es auch hier ganz wesentlich die Rechtschaffenheit bedeutet, die sich eben nach dem Gesetz Gottes bemißt (z. B. Gen. 17, 1; Lk. 2, 25). Noch lange bleibt der Sprachgebrauch profan, selbst im Gesangbuch hat das Wort diesen Sinn, z.B. bei Paul Gerhardt.[4]

In der Begegnung mit anderen Menschen entdeckt Sastrow immer wieder die Fügung Gottes. *„[...] gibt mein gnediger, lieber Gott (daran ich abermals gespurt, das er bei mihr sein, meiner geruhen vnnd mich vorsichern wolle), das ein junger Gesell, fast meines Alters, Nicolaus genant, eines Schneiters Sohn von Lubeck [...] sich bei mihr angibt"*.[5] Nur mit Hilfe Nicolaus' - *„der auß gnedigster Außuorsehung vnnd Vorordnung Gotts mich beim Lebende hatt erhalten"* -[6] kann Sastrow manche Todesgefahren bestehen: *„Ach so were ich erschlagen worden oder vorschmachten mussen. Aber nicht weiter hatt dem Tentatori* [= dem Versucher, Widersacher, Satan] *der gnedige Gott erlaubt, vnnd jme das Vbrige, das Garaus mit mihr zu spielen, gewert."*[7] - Gott ist es, der das Wirken des Satans abwendet. Gott wirkt damit nicht mehr durch den Papst oder den Kaiser - diese Vorstellungen finden sich bspw. bei Karls Kanzler Gattinara -, sondern durch alle Menschen; es ist dies ein typischer Zug des protestantischen Allgemeinen Priestertumes, das auch eine frühdemokratische Tendenz in sich birgt. - Mitunter hat der Leser der Autobiographie den Eindruck, Sastrow instrumentalisiert die Gefahr und den Teufel, um das Wirken Gottes erst zeigen zu können.[8]

Diese Seite an Sastrows Lebensauffassung erinnert an eine Stelle in Luthers Großem Katechismus (1529), wo es heißt: „Darümb tue nur, was Du schuldig bist, und lasse Gott dafur

---

[1] Die Widmung, unter die Gerardus Schepens (1556-1609) seine Autobiographie stellt, erinnert sehr an die Motive Sastrows: „[...] damit meine lieben Kinder wissen sollen, wieviel Gnade mit der Herr bewiesen hat".(Zit. nach: Dekker, Ego-Dokumente in den Niederlanden, 49)

[2] Sastrow [Mohnike] I, 302

[3] Sastrow [Mohnike] I, 4

[4] Vgl. W. Trillhaas, Art. „Frömmigkeit"; in: RGG[3.] II, 1158-1162

[5] Sastrow [Mohnike] I, 376

[6] Sastrow [Mohnike] I, 381

[7] Sastrow [Mohnike] I, 379

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 3ff.

sorgen, wie er Dich nähre und gnug schaffe. Hat er's verheißen und noch nie gelogen, so wird er Dir auch nicht liegen [= lügen]. Solchs sollt' uns je reizen und ein Herz machen, das zuschmelzen möchte für Lust und Liebe gegen denen, so wir Ehre schuldig sind, daß wir die Hände aufhüben und fröhlich Gott danketen, der uns solche Verheißung geben hat, darnach wir bis an der Welt Ende laufen sollten. Denn obgleich alle Welt zusammentäte, vermöchte sie uns nicht ein Stündlein zum Leben zulegen oder ein Körnlin aus der Erden zu geben. Gott aber kann und will Dir alles überschwänglich nach Deines Herzen Lust geben. Wer nu solchs verachtet und in Wind schlägt, der ist je nicht wert, daß er ein Gotteswort höre."[1] Es ist Gott, der dem Leben in Sastrows Sicht Sinn und Fülle gibt; auch in seiner Heirat erkennt er eine Fügung Gottes, die er erleben darf.[2]

Und es ist auch Gott, der letztendlich den alltäglichen Lebensunterhalt gibt: *„[...] jch hette kein Gelt vbriges [...]; jch vordrawete aber vnserm Herrn Gott, der gab mihr durch mein Notariat Ampt, sonderlich täglichen Procuratur, das mihr [...] kein Gelt mangelte."*[3] Es ist Gott überhaupt der, der im letzten der Geber alles Guten ist. Nahezu sprichwörtlich faßt das Sastrow zweimal zusammen: *„Deus det tibi unum bonum"*.[4] Aber es ist dennoch der Mensch, der - nicht zuletzt durch seine *„Education"*[5] - sein Leben selber lebt, mit oder ohne Gott.[6] Gottes Wirken wird konkret in einer Deeskalation bzw. im Zurechtrücken und Ordnen der bedrohenden Situation. Hier hat das Ordnungsdenken Sastrows seinen Sitz-im-Leben.

Diese Sicht eröffnet eine neue Dimension der Welt- und Selbstsicht. Denn besonders die konkreten Erfahrungen und Entscheidungen am Lebensweg sowie die Weltoffenheit des Menschen weisen diesen auch auf die Frage nach Gott. „Gerade in dieser Offenheit werden die eigenen Entschlüsse und die konkreten Widerfahrnisse als Konkretisierung des eigenen Strebens, als Führungen Gottes hingenommen. So gründet die Geschichtlichkeit des Menschen in der Gottoffenheit seines Wesens: Sie öffnet ihn für die Welterfahrung und läßt sein Leben in der Geschichte eines besonderen Weges seine Individualität gewinnen."[7] Es muß aber noch bemerkt werden, daß dieses Gottvertrauen auch fatalistische Züge annehmen kann. Als Sastrow während des Schmalkaldischen Krieges als pommer'scher Beauftragter durch die feindlichen Linien nach Wittenberg gesandt wird, brachte er Einwände vor: *„Ich war nicht willig darzu, sagte: Wie ich dan ohne Gleit hinein kommen solte? Darauf Moritz Damitz, der Hauptmann zu Vkermunde: Es hette kein Nott, vnser Herr Gott wurde mich bewaren, vnnd mein Gleitsman sein; Ego: Ob sie dan vnserm Herrn Gott nicht vortrauweten, das er sie so woll als mich bewaren könnt? Aber es halff nichts [...]."*[8] - Inwieweit hier nicht auch ein gewisser Spott gegenüber Sastrows Beteuerungen durchschimmert, die er auch schon damals -

---

[1] Luther zum 4. Gebot im Großen Katechismus (deutsch); in: BSLK, 602f. Die Aussagen erinnern auch an seine Aussagen ebenfalls im Großen Katechismus zum 1. Gebot; in: BSLK, 560ff. sowie zum 1. Glaubensartikel; in: BSLK, 647ff.

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 664ff.

[3] Sastrow [Mohnike] III, 133

[4] Sastrow [Mohnike] I, 120; II, 22

[5] Sastrow [Mohnike] II, 39

[6] Vgl. u.a. Sastrow [Mohnike] II, 39

[7] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 98. Vgl. auch ebd., 102

[8] Sastrow [Mohnike] II, 13

wie auch in seiner Autobiographie - von der persönlichen Begleitung durch Gott erzählt haben könnte, ist nicht feststellbar.

Das Erfahren Gottes als Lebenshilfe bzw. Hilfe bei der Durchsetzung eigener Pläne ist nicht konfessionell zu verengen und findet sich selbstverständlich auch bei Katholiken. In seinem politischen Testament aus dem Jahre 1548 ist sich Kaiser Karl V. gewiß: „Angesichts der Unsicherheit der menschlichen Dinge kann ich Euch keine allgemeine Regel geben, es sei denn das Vertrauen auf die Hilfe des Allmächtigen."[1] Aber es besteht dennoch ein theologischer Unterschied: Während im katholischen Bereich Gott z.B. dem Kaiser bei der Durchsetzung seiner - des Kaisers - politischen und religiösen Pläne beisteht, so besteht der Mensch nach evangelischem Verständnis allein aufgrund göttlicher Gnade („sola gratia"), die zu erfahren dem Menschen zur Hilfe in Lebenssituationen und zu seinem Guten gereicht. In der Gefahr erfährt Sastrow die Hilfe Gottes: *„Da trat der Barmhertziger Gott zu, der den Seinen in eussersten Noten beistehet, vnnd wenns so weit kompt, das Vatter vnnd Mutter nicht konnen helffen, er sie alsden nicht vorlassen will [...]."*[2] - Ohne diese Gotteshilfe kann der Mensch nicht vor Gott bestehen, ohne diese Hilfe kann deshalb der Mensch das Leben nicht bestehen.[3] Die Hilfe Gottes ist dabei natürlich an die Gottgefälligkeit gebunden; selbst in aussichtsloser Situation erlebt Sastrow Gottes Hilfe: *„Da jch nun an aller menschlichen Hulff jn meiner grosten Vnschult vorzagen mussen, tritt mein gnediger Gott zu, vnd errettet mich nicht allein gnediglich, sondern bringt meine Vnschult [...] herlich an den Tag [...]."*[4]

Die lutherische Rechtfertigungslehre als theologische Begründung des Gottesvertrauen[5]

Jedesmal, wenn Sastrow aus einer Gefahr errettet wurde, dankt er Gott dafür. Dieses Gottvertrauen, das sicherlich durch das Luthertum gefordert und gefördert wurde, durchzog sein Leben genauso wie seine Härte und Rücksichtslosigkeit, die durchaus normal in seiner Schicht und seiner Zeit sind. Die *„grosse Fursichtigheit Gottes"*,[6] seine *„gnedige Gegenwerdigheit"*,[7] *„gnedige Beschutzunge vnnd Beschirmunge"*[8] und das Beispiel

---

1 Zit. nach: Brandi, Karl V., 486

2 Sastrow [Mohnike] II, 21

3 Vgl. v.a. im Zusammenhang mit Sastrow [Mohnike] II, 21 ebd., 27, wo erzählt wird, wie Spanier zu Tode kommen.

4 Sastrow [Mohnike] II, 659

5 Vgl. die moderne Darstellung von A. Peters; die entsprechenden Abschnitte z.B. im Evang. Erwachsenenkatechismus; Köhler, Dogmengeschichte II, 329ff.; zu den konfessionellen Unterschieden vgl. u.a. Schumann, Reformatorisches und römisch-katholisches Verständnis der Rechtfertigung

6 Sastrow [Mohnike] I, 401

7 Sastrow [Mohnike] I, 302

8 Sastrow [Mohnike] I, 302

„wunderbarlicher Errettung"[1] kann Sastrow nicht oft genug rühmen. Immer wieder erkennt Sastrow in seinem Lebenslauf das Wirken eines *„gnädigen Gottes"*.[2]

Die Frage nach dem „gnädigen Gott" war der Ausgangspunkt der Reformation. Wenn sich Sastrow des *„gnädigen Gottes"* gewiß war, so setzt das die Erkenntnis Luthers voraus, der genau nach diesem „gnädigen Gott" gesucht hatte. Es war seine Kernfrage, wie der Mensch einen gnädigen Gott bekommt.[3] Die Fragestellung weist in den Bereich des Bewußtseins, daß der Mensch direkt und unmittelbar vor Gott steht: Wie kann der Mensch vor Gott „gerecht" sein, denn der Mensch ist vor Gott „Sünder"? Was muß geschehen, daß man als Sünder ruhigen Gewissens vor Gott hintreten kann, vor Gott überhaupt bestehen kann? Das Alte Testament löst diese Problematik durch die Thora. Wer die Thora hält, ist gerecht. Was kann da anderes als eine Werkgerechtigkeit daraus entstehen; Also eine Gerechtigkeit, die man nur durch Tun, aktives Handeln erreichen will? Und da der Mensch nicht immer und überall gerecht handeln kann, so kann er auch durch Werkgerechtigkeit niemals gerecht werden.[4] Aber, ... und das wird für Luther der entscheidende Satz: „Gott erweist seine Liebe zu uns darin, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren." (Röm. 5, 18). - Für Paulus und in seiner Nachfolge auch für Luther sind ohne Christus alle Menschen ungerecht.[5] Der Mensch ist aus eigener Kraft unfähig, aus der Sünde herauszutreten und gerecht zu werden. Gerecht machen kann allein Gott, und zwar durch Jesus Christus, durch den der Mensch zur „neuen Schöpfung" wird.[6] Gott selbst spricht den Sünder gerecht![1]

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 300

[2] Vgl. u.v.a. Sastrow [Mohnike] II, 659

[3] Luthers Denken kommt nach intensiven täglichen Auseinandersetzungen mit Aussagen des Römerbriefes im sog. Turmerlebnis zu einem Ergebnis: „Ich aber konnte den gerechten, den Sünder strafenden Gott nicht lieben, haßte ihn vielmehr; denn obwohl ich als untadeliger Mönch lebte, fühlte ich mich vor Gott als Sünder und gar unruhig in meinem Gewissen und getraute mich nicht zu hoffen, daß ich durch meine Genugtuung versöhnt sei [...] Da erbarmte sich Gott meiner. Unablässig sann ich Tag und Nacht, bis ich auf den Zusammenhang der Worte merkte, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt seines Glaubens.' Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als eine solche Gerechtigkeit zu begreifen, durch die ‚der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt', d.h. also ‚aus Glauben', und merkte, daß dies so zu verstehen sei: ‚durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar', nämlich die sogenannte ‚passive', d.h. die, durch die uns Gott aus Gnaden und Barmherzigkeit rechtfertigt durch den Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt seines Glaubens.' Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren: die Tore hatten sich mir aufgetan; ich war in das Paradies selber eingegangen. Da zeigte mir sogleich auch die ganze Heilige Schrift ein anderes Gesicht. Von daher durchlief ich die Schriften, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und fand auch an anderen Stellen den gleichen Sinn, z.B. ‚Werk Gottes' bedeutet: das Werk, das Gott wirkt, ‚Kraft Gottes': die Kraft, damit er uns kräftig macht, ‚Weisheit Gottes': die Weisheit, durch die er uns weise macht. Ebenso ist es mir: ‚Stärke Gottes', ‚Heil Gottes', ‚Herrlichkeit Gottes'.
Wie ich zuvor das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes' mit allem Haß haßte, so erhob ich nun mit heißer Liebe das gleiche Wort als süß und lieblich über andere. So wurde mir diese Stelle bei Paulus eine rechte Pforte zum Paradies [...]." (Luthers Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften, in: Luther, Münchener Ausgabe I, 20-28, hier: 26f.)

[4] Zur Werkfrömmigkeit vgl. u.v.a. Waas, Der Mensch im deutschen Mittelalter, 212ff.

[5] Vgl. Röm. 3, 9

Zur Unterscheidung zwischen römischer und lutherischer Lehre vgl. u.v.a. Althaus, Paulus und Luther, 80f.

[6] Vgl. 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15

Luthers erste große Entdeckung im Rahmen der Rechtfertigungslehre ist das „Sola Gratia“, das Gerechtwerden allein aus Gnade. Die Reformation verkündete den Menschen: Die Gerechtfertigung ist nun mehr Gnade („gratia“), die Jesus Christus verdient hat, und die Gott in der Verkündigung des Evangeliums gnadenhaft anbietet - Christus ist für uns gestorben! Die Gerechtigkeit ist also für Luther ein Geschenk; keine aktive, sondern eine passive! Glaube ist nicht ein frommes Gefühl, ist nicht ein Für-Wahr-Halten von Lehrsätzen; Glaube ist Hören, Vertrauen und Antworten, ist Leben in einer Beziehung zu Gott, der mich annimmt. Die Rechtfertigung ist Ausfluß des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus und bedingt Gottvertrauen, wie es in der dritten Strophe des Luther-Liedes „Ein feste Burg“ zum Ausdruck kommt:

> Vnd wenn die welt vol teufel wer
> und wolt vns gar verschlingen
> So fürchten wir vnns nicht zu ser
> es sol vns doch gelingen
> Der Fürst diser Wellt
> wie saur er sich stellt
> thut er vns doch nicht
> das macht er ist gericht
> ain wörtlin kan jn fellen.



Johann Friedrich und Luther unter dem Kreuz. Dargestellt wird der direkte und unmittelbare Gottesbezug des Menschen

Dieses Bewußtsein mag der Grund sein, daß sich Sastrow in seiner Autobiographie trotz seines hohen Alters und seiner bewegten Lebensgeschichte nicht mir dem Thema Krankheit

[1] Vgl. Röm. 3, 22-24: „Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben. Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.“

oder gar Tod intensiver auseinandersetzt.[1] Wie im Leben, so vertraut er wohl auch im Tod der göttlichen Führung.



Peter Roddelstet genannt Gottlandt, Gesetz und Gnade (1552) - Die Gnade, konkret geworden im Blut Jesu Christi, trifft den Menschen unmittelbar.

Das „sola gratia" scheint bei Sastrow immer wieder durch seine Darstellung; das wird auch dazu geführt haben, daß für Sastrow das Jüngste Gericht und die Verantwortung (Rechtfertigung) seines Lebens dort kein Thema für ihn ist.[2] Sastrow spricht dieses „sola gratia" sehr deutlich an, und zwar im Zusammenhang mit dem Schmalkaldischen Krieg, wo es um das Fortbestehen des Protestantismus gegangen ist. Daß dieser bestehen konnte, führt Sastrow indirekt auch auf das Bewußtsein, einen gnädigen Gott zu haben, zurück.[3] Das persönliche Erleben des Gerechtfertigtseins durch und vor Gott ist eng mit dem sittlichen

---

[1] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 93, die einige wenige Belege zum angesprochenen Thema zusammenträgt, die sich aber allesamt auf andere Personen beziehen.

[2] Das grenzt ihn z.B. von Felix Guetrater (1589-1648; kath.) ab, der in seinem Hausbuch darauf Bezug nimmt. Die Registratur der Daten sollen zweifelsohne auch als Lebensnachweis dienen. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 705 - Solche Gedanken sind Sastrow ferne.

[3] Vgl. die theologisch schwierige Argumentation Sastrows [Mohnike] II, 648f.
Hier wird - theologisch mit der Rechtfertigungslehre und einem Tun-Ergehen-Zusammenhang verbunden - das Ausbleiben des endgültigen Erfolges für Karl durch dessen machtbetonter antievangelischer Politik in Verbindung erklärt.

Voranschreiten des eigenen Lebens verbunden.[1] Insofern kann die Autobiographie Sastrows auch als Rechtfertigung seines Lebens gedeutet werden: und zwar vor seinen Nachkommen wie aber auch vor Gott. Beide Motive sind für autobiographisches Schrifttum der Zeit belegt.[2]

Der Tun-Ergehen-Zusammenhang im Denken Sastrows

Beim Gotteserleben in seinem eigenen Leben und bei der Gewißheit, einen „gnädigen Gott" zu haben, wird Sastrow ein Bibelwort aus dem Römerbrief des Apostels Paulus wichtig;[3] der Römerbrief des Paulus war ein wichtiges Stück in den Diskussionen der Reformation: „Wir wissen [...], daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen." (Röm. 8, 28a) - Für die Frömmigkeit des Protestantismus sind solche Bibelworte charakteristisch.[4] Diese Stelle bedeutet aber auch bei Sastrow eine Öffnung hin zu einem Tun-Ergehen-Zusammenhang, der „personalen Vergeltung", „die die Kontingenz der Geschichte einsichtig zu machen hilft",[5] die nur dann möglich ist, wenn Gott als Herr der Geschichte akzeptiert wird. - Aber daran zweifelte in der Zeit der Abfassung der Autobiographie wohl nur die wenigsten.[6]

Hinter solcher Geschichtsdarstellung, wie sie sich v.a. im Alten Testament, aber auch bei Paulus mehrfach findet, steht der Grundsatz: Wer sich zu Gott hält, wird gehalten, wer ihn verläßt, wird verlassen.[7] - Oder mit einem Bibelvers: „Wer eine Grube gräbt, fällt hinein, // und wer einen Stein wälzt, auf den rollt er zurück." (Spr. 26, 27)[8] Es handelt sich beim Tun-Ergehen-Zusammenhanges nicht um eine versteckte Werkgerechtigkeit, die dem Rechtfertigungsdenken widerstrebt, und die sich bei Sastrow nirgendwo findet; sondern bei der Denkfigur des Tun-Ergehen-Zusammenhanges wird das gerechtmachende und Gerechtigkeit stiftende Gnadenwalten Gottes sichtbar. Sünden werden von Gott bestraft, und Sastrow bezieht sich dabei auf die Bibel: *„Auff des Priesters Eli vnnd seiner Söne Sunde moste auch*

1 Dieses Lebensgefühl ist auch bei anderen Verfassern von Egodokumenten der Zeit bemerkbar, bspw. beim Protestanten Christoph Hueber (1523-1574), der sich dezidiert auf die Theologie des Römerbriefes (v.a. Röm. 8, 28) bezieht. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 251f.

2 Das Motiv der Rechtfertigung und Selbstdarstellung gegenüber den Nachkommen findet sich z.B. sehr deutlich bei Ludwig von Diesbach (1452-1527); das Motiv der Rechtfertigung vor Gott bei Hans von Schweinichen (1552-1616). Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 95, 115 u. 220

3 Sastrow zitiert diesen Halbvers sowohl am wichtigen Beginn seiner Autobiographie ([Mohnike] I, 3), als auch II, 294

4 Vgl. Barth, Spiritualität, 50

5 W. H. Schmidt, Einf. i. d. AT, 169; Vgl. Michel, Israels Glaube im Wandel, 259f.

6 Für den Katholiken Froben Christoph von Zimmern, einem Zeitgenossen Sastrows, wird dies beim Ausgang des Schmalkaldischen Krieges klar: „[...] Gott hat die Pläne auf beiden Seiten gewußt, bei solchem Händel spürt man die gewaltige und kräftige Hand Gottes." Zit. nach: Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 62

7 Vgl. z.B. 1. Chr. 28, 9; 2. Chr. 15, 2; 26, 16ff; 2. Kön. 15, 5; Hi. 5, 6f.; Hab. 2, 4; aber auch zugespitzt in: Röm. 1, 17; Gal. 3, 11

8 Vgl. 1. Sam. 24, 14; Spr. 11, 2.17.25; 22, 8f.

derselben Straffe ervolgen. 1. Regum 4.“[1] Daraus folgert Sastrow - im Sinne einer Moral - die Notwendigkeit einer ordentlichen Kindererziehung.[2] - Diese Haltung entsprach durchaus auch dem Rechtsverständnis der Zeit; Sastrow berichtet immer wieder - sehr neutral - über Bestrafungen.[3]

Eine besondere Note bekommt der strafende Tun-Ergehen-Zusammenhang dort, wo es sich um eine Strafe für die Eskalation der Geschehnisse und ihre negativen Folgewirkungen handelt, also im Zeitalter Sastrows um Aufruhr, wie bspw. beim Anführer der Achtundvierziger in Stralsund, Roloff Moller, „*wollich ein erbarmlich Ende er genommen; daran es nicht genuch, sondern die Straff ligt auch seinen Kindern vnd gantzem Geschlechte auf dem Halsse*“.[4] Und Sastrow schildert akribisch den Fortgang der Familie Roloff.[5] - Hier folgt Sastrow alttestamentlichem Denken, das generationsübergreifend denkt.[6] „*In Summa, ich wuste keinen, der sich in [...] Auffruren [...] auflente [...] das er vnnd die Seinen nicht solten durch zimbliche Straff vnderrichtett sein, das vnser Herr Gott keinen Auffrurer vnschuldig halten, noch in tertiam et quartam generationem vngestrafft sein lassen wolte.*“[7]

Immer wieder zählt Sastrow Beispiele dafür auf, wie es unredlichen Leuten geht: Hermann Bruser, der Sohn des Rechtsgegners von Sastrows Vater, der „*aus der einen in die ander Leichtferdigkeit gefallen*“ ist, „*den hat man zu Calmar des Morgens frue auf dem heimlichen Gemach doeth sitzendte gefunden*“.[8] „*Seine Rathgeber vnnd Stoffierer seiner Schelmerie, Herr Johan Kloke, war reich genuch, ist aber mit dem Podagell* [= Podagra] *so grob behafftett gewesen, das er sich im Stule aufs Rathaus tragen lassen vnnd etliche Jahr als ein Marteler leben vnnd letzlich volenden mussen.*“[9]

Sastrow kann kaum seine Freude darüber verbergen, daß Jürgen Wullenwever schließlich zu Tode verurteilt wird; noch dazu, als der wieder konsolidierte Lübeck'sche Rat dies betrieb: „*So ist auch daraus, das Jorgen Wullenweber zu Wolffenbuttel die von Lubeck durch jren Secretarium haben anclagen vnnd inviernteilen lassen, zu ersehen, mit was grossen Frewden vnnd Vorlangen sie gewunscht, das jr auffrurischer Burgermeister letzlich also gestrafft*

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 69

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 71

[3] Z.B. berichtet Sastrow [Mohnike] I, 80ff. über die Verbrennung eines Sittlichkeitsverbrechers im Jahre 1531

[4] Sastrow [Mohnike] I, 164
Ähnliches gilt für Christoph Lorbeer und andere Aufrührer. Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 166ff.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 164ff.

[6] Vgl. Ex. 20, 5b, ein Teil des 1. Gebotes: „Denn ich, der Herr, dein Gott, bin eine eifriger Gott, der da heimsucht der Väter Missetat an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied, die mich hassen.“ Vgl. Ex. 34, 7; Num. 14, 18; Dtn. 5,9

[7] Sastrow [Mohnike] I, 169

[8] Sastrow [Mohnike] I, 99

[9] Sastrow [Mohnike] I, 99
Interessant in diesem Zusammenhang ist die Verwendung des Begriffes „Märtyrer“; normalerweise wird der Begriff ja nicht synonym für „Leidender“ verwendet, sondern für jemanden, der ungerechtfertigterweise wegen seines Eintretens für eine gerechte, gottwohlgefällige Sache leidet. Genau das meint Sastrow hier aber nicht.

worden ist."[1] - Die weltliche Obrigkeit fungiert hier gewissermaßen als ausführendes Organ der gottgewollten Ordnung an sich, nach der Aufruhr und Anarchie bestraft wird.

Der Tun-Ergehen-Zusammenhang in strafendem Sinne gilt nicht nur für Krankheiten oder Tod, sondern auch für materielle Not. Die Strafe setzt sich dabei in ihrer Wirkung fort: Hermann Brusers Kinder „*mussen von einem zum andern, etliche in der Statt, vnnd etliche auf dem Lande, herummer dwettern*",[2] wobei „dwettern" „laufen, mit einem verächtlichen Nebenbegriff" bedeutet.[3] Auch die Familie Leueling, die Hans Sastrow betrogen hatte, fiel schließlich in tiefe materielle Not. „*Aber von dem gerechten Godt (so den Hoffart vom Himmel hat gestossen) mit Armuth gestraffet, das sie noch ein silberne Schale gehapt, midt derselben sie von Haus zu Haus die Allmosen*" erbeten hat.[4] Sastrow weiß: „*Das hat darauf folgen mussen, das Mutter vnnd Sohne in die Fußstapffen jrer Voraltern tretten, vnnd nicht auß jrem Exempel gewitzigt sein wolten.*"[5] Auch Sastrow selbst mußte das Strafwirken Gottes nach seinem Verhältnis mit der Konkubine des Johanniterrezeptors erfahren, wenn er dieses „*auf der Romischen Reise zimblich gebusset*" hat und als verdiente Strafe in „*allerley Noth, Gefahr vnnd Beschwerung*" geriet.[6]

Den angesprochenen Grundzug sieht Sastrow letztendlich auch in der großen Politik. Es ist für Sastrow deshalb einsichtig, „*das Seiner Key. Hocheit*" bis zu jenem Zeitpunkt „*gewachssen, zugenommen vnnd auf die oberste Staffell gestigen ist*" - Sastrow bezieht sich dabei auf den Geharnischten Reichstag -, bis er „*wieder seine schrifftliche vnnd mundtliche Zusage auff allen gehaltenen Reichshandlungen vnnd Abscheiden gehandelt, darjn er austrucklich vorsprochen, gelobt vnnd zugesagt, das er wegen der Augßburgischen Confession Religion niemandts mit Kriegesgewalt, noch durch andere Wege beschweren [...] wölte*"[7] und er dann aber - endgültig seit dem Schmalkaldischen Kriege - gegen diese Zusagen wie gegen die freie Verbreitung des Evangelium und auch gegen den Frieden insgesamt gehandelt hat. Die Abdankung Karls ist dann nur mehr folgerichtig.[8]

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 154

[2] Sastrow [Mohnike] I, 99

[3] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, 99-Anm.*)

[4] Sastrow [Mohnike] I, 104
Drastisch schildert Sastrow den Fall der Familie, wenn sie bettelnd von Haus zu Haus geht und sogar ihre alte Dienstmagd „*bitterlich*" anbettelt, „*jr umb Gotts Willen Leinentuch zum Halskragen vnnd ein Hemmede zu geben, die, alß die jr sollichs gebracht, gesagt: Sehet, Fraw, das Garne, daruon diß Lowent* [= Leinwand] *gemacht, habe ich von dem Flachs darmit jr den Hindern pflegt zuwischen, ich aber midt Fleis aufhub, vorwarte vnnd reine außhekelte, gespunnen*". (Sastrow [Mohnike] I, 104f.)

[5] Sastrow [Mohnike] I, 104

[6] Sastrow [Mohnike] I, 300

[7] Sastrow [Mohnike] II, 647

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 347ff.
Eine ganz ähnliche Argumentationslinie findet sich schon - allerdings vor dem Schmalkaldischen Krieg - bei Sleidan in seiner zweiten Oration an den Kaiser Anfang der vierziger Jahre. „Er sucht hier dem Kaiser Gottes Walten in seinem Leben zu deuten, der ihn, so oft er im Bunde mit dem Papste das Evangelium habe unterdrücken wollen, stets durch Kriege an der Ausführung seiner Pläne gehindert habe. Seine Bestimmung

Gleiches gilt aber auch für die Schmalkaldener: Das Schicksal des Landgrafen Philipp ist für Sastrow ein Ergebnis aus dessen Haltung gegenüber dem Kaiser. Unfriedliche Haltung zieht unweigerlich Mißerfolg nach sich.[1] Ähnliches findet sich auch bei Markgraf Albrecht Alcibiades von Brandenburg, der *„dem Keyser geholffen, das er den Churfursten von Sachssen, Hertzog Johan Friderichen, vnnd den Landtgrauen gefenglich bekommen"*; er wurde schließlich *„jn des Keisers vnnd Reiches Acht erclert, seine Vestungen zerbrochen, jst von Land vnnd Leuten vortrieben, vnnd hatt letzlich zu Pfortzheim jn der Marggrauenschafft Baden jn Armut vnnd langwiriger schwerer Kranckheit einen mistaltigen erschrecklichen Todt genommen"*.[2] - Und damit denkt Sastrow wieder sehr modern. Nicht Gott tritt als Strafender wie im Alten Testament auf, der Mensch selber hat gewissermaßen sein Schicksal in der Hand, je nachdem er sich gegen Gott (und auch der Welt) verhält.

In diesem Sinne wird die persönliche Geschichte als Lehrbeispiel an die Nachkommen herangetragen. *„Was nun in obgesetztem, insbesonderheit Brusers vnnd Leuelinges Historien zur Warnung, Lehre, Vnderricht, Vormanung vnnd Trost zu fassen vnnd in Acht zu haben, werden meine lieben Kinder selbst woll ermessen, vnnd jnen nicht vorgebens geschrieben vnnd zu Gemut gefurt sein lassen."*[3] - Wenngleich Sastrow selbst das nirgendwo thematisiert, wird für ihn also sein persönlicher Lebensaufstieg auch zu einem indirekten Erweis der Unschuld seines Vaters und des gottgefälligen Lebens seiner Familie. Seine Autobiographie wird damit zu einem Zeugnis des Wohlgefallens Gottes.[4]

Frömmigkeit und Gottesbezug als gesellschaftlicher Wertmaßstab

Sastrow sah Wohlergehen i.S. eines erfolgreichen Lebens und einen persönlichen Gottesbezug untrennbar miteinander verbunden; das gilt - in positiver wie auch negativer Art und Weise - nicht nur für sein eigenes Leben, sondern für das Leben aller Menschen wie auch für den politisch-öffentlichen Bereich.[5] „Die Verknüpfung der Religion mit der Forderung der Gesellschaft zeigt sich an der Beurteilung der Frömmigkeit. Sie galt als menschlicher Wertmaßstab, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein lobend oder tadelnd vermerkt

---

sei, den rechten Glauben widerherzustellen [sic!]; aber dazu müsse er sich von der Abhängigkeit vom Papste lossagen, die nur auf Betrug, nicht auf gültige Rechtstitel sich gründe." (Kawerau, Sleidanus [RE2.], 368)

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 640

[2] Sastrow [Mohnike] II, 379

[3] Sastrow [Mohnike] I, 110
Eine ähnliche „Moral" aus der Geschichte - allerdings hier hinsichtlich der Geschichte Kaiser Karls V. - findet sich Sastrow [Mohnike] II, 649f.

[4] Das wird z.B. auch an Christoph Lorbeer deutlich, wo Sastrow in Bezug auf diesen feststellt, *„das vnser Herr Gott durch vbermessige Sunde zur hochsten Vngnadt vnnd Straffe erzornet sei"*. (Sastrow [Mohnike] I, 167)
Wenn Sastrow nun Lorbeer nachfolgt, so wird das im Lebensvollzug Sastrows dazu, daß sich letztlich doch durch Gottes Gnade der Gerechte - zu dem Sastrow selbst sich damit stilisiert - gegenüber dem gottgestraften Aufrührer, dessen Tod im Jahre 1555 wird von Sastrow nicht einmal genannt wird, durchsetzt.

[5] Eine Trennung zwischen diesen Bereichen ist auch gar nicht möglich; das Kirchengebäude war auch Schauplatz des öffentlichen Lebens, wie umgekehrt in der Öffentlichkeit religiöse Auseinandersetzungen ausgetragen wurden.

wurde."[1] Inhaltlich ist die Verbindung von positivem Gottesbezug und erfolgreichem Leben mit der Frage nach dem Wesen eines Gewissens verbunden. Immer wieder berief sich der Protestantismus auf sein Gewissen, das gewisse Handlungen in der Politik erzwang bzw. verhinderte. Das war am Reichstag zu Augsburg bei Luthers Beharren so, das findet sich aber auch bei der Protestation des Jahres 1529.[2] - Die Ausbildung eines Gewissens ist darüber hinaus auf das Engste mit der Ausbildung eines Selbstbewußtseins verbunden.[3]

Frömmigkeit war damit sehr eng mit dem gesellschaftlichen Leben verbunden. Seine Mutter charakterisiert Bartholomäus Sastrow als *„gar schon Mensch, klein, zart von Gliedern, freundlich, kurtzweilig, ohne Hoffart, renlich, hauslich vnnd bis in jre letztes Stundlein gottfurchtig vnnd andechtig"*.[4] - Seine zweite, sehr umstrittene Heirat verteidigte er u.a. damit, daß er die Frömmigkeit seiner zukünftigen Gemahlin hervorhob; sie sei „gottesfürchtig, züchtig vnd mit sonderlichen Gaben von Gott gezieret [...], gehe gerne in die Kirche, bete gerne, singe geistliche Psalmen vnd keine Buhlenlieder".[5] Umgekehrt bemerkt Sastrow über einen Wechsler, dem er distanziert gegenüberstand, dies sei ein Mann gewesen, den man *„jn der Kirchen vnnd vor dem Altar selten vandt"*.[6] „So wurde Frömmigkeit als gesellschaftsgemäßes Verhalten gewertet, gehörte zu einem Leben im Einklang mit der allgemeinen Ordnung."[7]

Gerade hinsichtlich der Beleuchtung der Religion als Mittel einer Sozialdisziplinierung erhebt Heinrich Richard Schmidt allerdings mahnende Worte: „Die religiöse Dimension darf jedenfalls nicht im Rahmen einer ‚internen Kritik' innerhalb der Sozialgeschichte der Religion ausgeblendet werden. Man kann den Ansatz nur erfolgreich von ‚oben' nach ‚unten' verlegen, wenn man die religiöse Dimension, also die metaphysische Verankerung des Lebens, ernst nimmt. Hier werden wir nur weiter kommen, wenn wir über Individual- oder Massenquellen [...] versuchen, vom einzelnen her zu fragen".[8]

„Durchgängig, besonders aber für die Phase der Konfessionalisierung gilt: Die Alternative zwischen Selbstregulierung und Fremdzwang ist nur scheinbar richtig. Der Fremdzwang war Teil der Selbstregulierung. Durch die Nachfrage nach Regulierung schuf sich die Gesellschaft den modernen Staat. Die Konfessionalisierungsforschung verfolgt nur dann ein echtes Wechselwirkungsmodell, wenn sie den im Diensthandeln an der Gesellschaft sich herausbildenden Staat als eine Seite betrachtet, aber nicht als die ursprüngliche, vorhandene und die Gesellschaft wie einen Gegenstand umwälzende Instanz. Der Staat stand dort, wo er

---

[1] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 102

[2] Unter dem Einfluß des Naturrechts rückt das Gewissen in den Blickpunkt der Theologie/Philosophie. Vgl. Klein, Geschichtsphilosophie, 126f. Bei Luther bekommt die Frage nach dem Gewissen eine Verschärfung in Verbindung mit seiner Rechtfertigungstheologie und kommt damit in den Bereich der Freiheit. Vgl. Krumwiede, Glaube und Geschichte, 18f.; Pannenberg, Was ist der Mensch?, 62ff.

[3] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 286ff.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 21

[5] Nachrichten, des Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow zweite Heirat betreffend; in: Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 212-234, 218

[6] Sastrow [Mohnike] III, 36

[7] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 102

[8] H. R. Schmidt, Sozialdisziplinierung, 659

erfolgreich in die Gemeinden hineinwirkte, in enger Verzahnung mit den Bedürfnissen und den kommunalen Selbstregulierungsorganen der Untertanen. Sicher hat der Pfarrer - wenn man will: von außen - auf den Bewußtseinsbildungsprozeß der Gläubigen eingewirkt. Doch das gilt für Freiwilligkeitskirchen wie Staatskirchentümer."[1]

Gerade in den Hansestädten fällt Kirchengemeinde und politische Gemeinde zu einem selbst so erlebten Corpus Christianum zusammen; die politische Führung versteht sich auch als integrierter Teil - und nicht als Gegenüber - zur Kirchengemeinde in ihrer religiösen Identität.

Unglück des Gerechten als getroste Passion

Der durch Aufruhr bedingte Hausarrest des immer wieder bedrängten Bürgermeisters Nikolaus Smiterlow wird hingegen von Sastrow als *„grewliche Passion"* bewertet, *„so midt dem alten, wollverdinten Man [...] erschrecklich gehalten worden"*.[2] „Das Leiden, das einem auferlegt wird oder das sich als Konsequenz der Glaubensentscheidung [bzw. Gewissensentscheidung wie bei Smiterlow] einstellt, kann einen in Zweifel an Gottes Gerechtigkeit und Liebe, ja an seiner Existenz führen. Evangelischer Glaube verklärt das Leiden nicht, sondern dringt durch die Herausforderungen der Theodizeefrage" zu Gott vor.[3] Am Beispiel Nikolaus Smiterlows wird das ganz deutlich. Wie das bei den verfolgten Interimsgegnern war, darüber weiß Sastrows Autobiographie nichts, und sie stellt sich auch nicht diese Frage.

Sastrow verwendet für den politisch-erzwungenen Rückzug Smiterlows immer wieder biblische Bilder der Passionsgeschichte; der aufrührerische Rat hätte Smiterlow *„begraben, einen grossen schweren Stein vor die Thur des Grabs gelegt, das er nicht darauß kommen, sondern ciuiliter toedt bleiben moste [...]; zu dem etliche des Rats auf der kurtzen vnnd langen Bancken zu Wachtern bestelt, so das Grab bewaren mosten, wo yemandts käme, den ciuliter mortuum Smiterlowen aus dem Grabe zu nemen, solliches weren solten."*[4]

Während dieser „Passions"zeit regte Smiterlow aber keinen Groll gegen seine politischen Gegner, sondern war durch die Bibel getrost - in der Hoffnung auf eine Besserung durch Gott - ihnen gegenüber milde gestimmt.[5] - Diese Einstellung wurde auch im Brief Luthers an

---

[1] H. R. Schmidt, Sozialdisziplinierung, 680

[2] Sastrow [Mohnike] I, 120

Vgl. auch Sastrow [Mohnike] I, 171, wo er von *„Smiterlowen Creutz vnnd Marterweke* [= Marterwoche, d.h. Passionswoche]*"* schreibt.

[3] Vgl. Barth, Spiritualität, 53

[4] Sastrow [Mohnike] I, 171f.
Vgl. Mt. 27, 57ff. par. Mk. 15, 42ff.; Lk. 23, 50ff.; Joh. 19, 38ff.
Die Verknüpfung eines Lebenslaufes mit dem biblischen Geschehen findet sich auch in anderen Autobiographien der Zeit. Der österreichische Protestant Paulus Odontius (1570-1605) erlebt seine Befreiung aus der Gefangenschaft ganz im Stile der Errettungen, wie sie über Petrus (Apg. 12, 7-11) in der Apostelgeschichte geschildert wird, und hat auch gewissermaßen eine Gottesbegegnung ähnlich der Jünger zu Emmaus (Lk. 24, 13-35). Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 537ff.; v.a. 541

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 131

Sastrows Vater aus dem Jahre 1540 deutlich. Dieser war, weil er sich in einem laufenden Rechtsverfahren befand, nicht mehr zur Feier des Abendmahles gegangen. Als sein ältester Sohn Johannes im September 1539 Magister der Theologie in Wittenberg geworden war, wurde er von seinen Eltern heimgerufen. Vor seinem Weggang aus Wittenberg klagte er Luther, dass sein Vater aus dem erwähnten Grunde viele Jahre nicht das Abendmahl empfangen hätte, worauf Luther ihm dann den Brief mitgab.[1] Luther munterte Nicolaus Sastrow zum Empfang des Sakramentes mit dem Hinweis auf das Vergeben Gottes auf; er solle bedenken, *„das Gottes Sohn vielmehr gelitten vnnd seinen Creutzigern vorgeben hat"*.[2] Deshalb solle auch Nikolaus Sastrow seinem Rechtsgegner vergeben und das Sakrament des Abendmahles empfangen.[3]

Der politische Mord an Smiterlow konnte ähnlich wie das biblische Vorbild nicht erfolgreich sein. Nach der Passion erfolgte gewissermaßen seine Auferstehung, auch wenn sich Sastrow scheut, konsequent im biblischen Bild zu bleiben und zunehmend wieder die Sprache der Politik findet. Denn *„es war Alles vergebens. Dann, als nach geendigter Marterwochen die froliche Ostern heranher kam [...], man mit Schmertzen gesehen vnnd gefult [...], das man Claus Fridemachers* [d.i. Claus Smiterlow] *Rath nicht geuolgt, [...] hat die Burgerschafft nicht geschewet, den Herrn Burgermeister, Herr Nicolaus Smiterlowen, mit dem Namen: Claus Friedemacher (so sie vorhin zu seinem Schimpff vnnd Vnehre (als sie sich beduncken liessen) gebraucht) yetzundt aber zu seinen hochsten Eren zu intituliern."*[4]

Darüber hinaus finden sich auch andere biblische Motive neben dem der „Passion". Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird ähnlich wie bei Hiob aufgesprengt. „Nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang sollte Hiob kein Leid geschehen. Trifft ihm jedoch Unheil, stellt sich [...] die Frage: Kann Hiob Glauben bewahren?"[5] - Für Smiterlow bejaht Sastrow diese Frage, was auf eine besonders enge Gottesbeziehung hindeutet. Sastrow sprengt damit ähnlich wie bei Hiob[6] den Tun-Ergehen-Zusammenhang für Smiterlow positiv auf und erweist damit - entgegen erstem Anschein - die Gottwohlgefälligkeit Smiterlows.[7] Interessanterweise tritt bei

---

[1] Vgl. Einleitung zum Brief in: WA B IX, 94

[2] Brief Luther an Nicolaus Sastrow (1540); in: Sastrow [Mohnike] I, 184-186, 185

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 184-186

[4] Sastrow [Mohnike] I, 172
Auch in anderen Autobiographien der Zeit finden sich ähnliche Motive. Wolfgang Kirchhofer (1478/89-1525, Ratsherr und auch Bürgermeister von Wien, kommentiert sein politisches Verbleiben trotz massiven Druckes: „Dann wo ich nit also geliten [!] vnnd nachgeben het, wer lenngst ain aufruer [!] worden vnnd die stat zu uerprennen sorglich gewest, dardurch dann denn khunftigen lanndtfursten mer schaden vnnd nachtl dann also erstanden wär." (Zit. nach: Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 177) Er spricht auch davon, daß er samt dem Rat ein *martrer* [!] gewesen sei.

[5] W. H. Schmidt, Einl. i. d. AT, 334

[6] Vgl. Hi. 42, 10ff. - Ein Zweifel am Tun-Ergehen-Zusammenhang wird bei Sastrow allerdings, anders als bei Hi., nicht laut. Vgl. W. H. Schmidt, Einl. i. d. AT, 336; Vgl. Michel, Israels Glaube im Wandel, 263ff.

[7] Damit auch gg. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 101, die von einer „ständig wiederholten Gewißheit über die Rentabilität eines frommen Lebens auf dieser Erde" spricht und sich dabei auf die einzige Stelle über Sastrows Jenseitsglauben (vgl. Sastrow [Mohnike] I, 148) bezieht und Sastrow einen „Mangel an Sensibilität für die geheimnisvollen Hintergründe des Lebens und der Welt" zuschreibt.

Sastrow der Teufel auch nie als Versucher auf, wie dies im biblischen Zeugnis sehr wohl vorkommt (z.B. Apk. 2, 10).

Ganz ähnliche Gedanken - wenngleich natürlich in einem anderen geschichtlichen Zusammenhang - finden sich in jener Zeit auch in anderen Autobiographien, z.B. beim evangelischen Österreicher Georg Khirmair († 1591) in der Zeit der frühen Bekämpfung des Protestantismus.[1] Bei all dem Erleben Sastrows, bei der Familiengeschichte mit zweifacher Todesfolge, tut es wunder, daß er nirgendwo die Todesproblematik anspricht oder gar thematisiert.[2]

Deterministischer Schicksals- und Vorsehungsglauben bei Sastrow?

Das Bewußtsein, eine göttlichen Fügung in seinem Leben zu erfahren, ist bereits im Altertum nachweisbar.[3] - Auch Sastrow nennt bei seinen Motiven zur Abfassung der Autobiographie nicht zuletzt die Führung durch Gott.[4] Sastrow führt seine erfolgreiche Lebensgeschichte nicht zuletzt auf die Fügung Gottes zurück: „*Ich halte es aber gewislich dafur, das es ein sonderlich gnedige Außvorsehung meines gnedigen Gotts gewesen, also meine Vorunglimpffung, vnnd darher Vngnade meiner G.H. mihr zum Heill vnnd Besten gereichen mussen, dan jch sonst ein Aulicus were geworden vnnd geblieben [...].*“[5]

Damit stellt sich über den Tun-Ergehen-Zusammenhang hinaus die Frage nach einem möglichen Determinismus in Sastrows Denken! Der Gedanke, das irdische Dasein wäre vorherbestimmt, ist allerdings mittelalterlichen Charakters,[6] erlebt aber eine Neuinterpretation im Prädestinationsverständnis der schweizerischen Reformation. In verwandter Fragestellung nähert sich Luther dem Problem des freien Willens an.[7] In diesem Fragenkomplex geht es

---

[1] Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 285ff.; v.a. 290ff.

[2] Man könnte das möglicherweise auf Sastrows Lebensweg und seiner humanistisch-(früh-)neuzeitliche Einstellung zurückführen. „Man interessierte sich mit einem Male für die Welt und entdeckte ihre Schönheiten; man spürte plötzlich, daß Leben etwas Herrliches ist. Und dieses neue Welt- und Lebensgefühl führte zu einer radikal anderen Einstellung gegenüber dem Tod: Mochte der Tod warten. Guicciardinis Rat, *memento vivere*, wurde zum Schlagwort der Renaissancemenschen.“ (Choron, Tod im abendländischen Denken, 99)

[3] Vgl. Benrath, Autobiographie, 774. Zum ntl. Verständnis der Erlösung vgl. u.a. Köhler, Dogmengeschichte I, 166ff. Die Wirkungsgeschichte ist lang: über Augustinus (vgl. Köhler, Dogmengeschichte I, 247ff.) und das Mittelalter (vgl. Köhler, Dogmengeschichte I, 279f.; 298f.) reicht es auch tief in die Reformation hinein; es wird normalerweise im Rahmen der Anthropologie abgehandelt.

[4] Vgl. v.a. Sastrow [Mohnike] I, 3

[5] Sastrow [Mohnike] II, 653f.

[6] Vgl. Gurjewitsch, The Merchant, 273
Gurjewitsch bringt den Begriff „fortuna“ in eine besondere Beziehung zum Kaufmannsstand, der in seinem Lebenserfolg auf das Glück bei seinen Handlungen/Handeln angewiesen war. - Sastrows trug als Sohn einer Handelsfamilie sicherlich eine solche Befindlichkeit mit.
Zu Fragen der Prädestination und der Werkgerechtigkeit bei den verschiedenen Theologen des 16. Jahrhunderts vgl. u.a. Köhler, Dogmengeschichte II, 372ff.

[7] Vgl. u.v.a. Brecht, Luther II, 230f.

letztendlich um die Übermacht Gottes gegenüber der Welt. Der Prädestinationsglaube bezieht sich in erster Linie auf das Jüngste Gericht - und erst sekundär auf das konkrete Leben und seine Umstände, auch wenn die Schweizerische Reformation diese Grenze dann durchbricht. Ein Bezug auf endzeitliches Denken findet sich bei Sastrow nirgendwo. Für ihn geht es stets um den konkreten Lebensvollzug. Glaubt Sastrow daran, Gottes Wohlwollen habe ihn vom Anfang seines Lebens an begleitet? Zahlreiche Äußerungen belegen das; Daß er einem schlußendlich ihm glücklichen Schicksal (?) vertraut, vermag auch der das ganze Werk durchstreifende Optimismus des Autors zu belegen.[1] Aber die erlebte Übermacht Gottes im Leben deutet auf die Frage nach einem (möglichen) Gegenspieler Gottes, also das, was in der Zeit als Teufel oder Satan bezeichnet wurde. Dieser wurde durchaus real empfunden. Sastrow steht da keineswegs allein in seiner Zeit, und vergleicht man seine Gedanken bspw. mit Luther, so ergeben sich durchaus Parallelen.[2]

Mancherorts berichtet Sastrow über Geschehnisse, die ein deterministisches Denken nahelegen würden, völlig ohne religiöse Ebene. So berichtete er einmal, daß ein Mädchen unter herabfallenden Mauerteilen begraben wird, aber unverletzt geborgen werden kann. - Hier findet sich bei Sastrow aber überraschenderweise kein Gottbezug.[3] Über das Tun-Ergehen-Schema finden sich bei Sastrow Ansätze eines Prädestinationsglaubens, die er zwar nicht als Teil eigenen Denkens ausweist, sondern in Form von Berichten darüber. Daß er sich davon nicht distanziert, sondern unkritisch positiv darüber referiert, zeigt eine gewisse Nähe eines solchen Gedankengutes auch bei Sastrow. So erzählt er, daß Pfalzgraf Ludwig von seinem „*Mathematicus*", wohl einem Astronomen, deren Aufgabenbereich auch die Astrologie umfaßte, „*prognosticiert*" worden war, daß er am Reichstag zu Speyer (1544) sterben werde, was dann auch geschehen wäre.[4] Daß Astronomie und Astrologie selbst in gebildeten Humanistenkreisen Anklang fanden, wird z.B. bei Willibald Pirckheimer oder bei Philipp Melanchthon deutlich;[5] und auch Theologen stellten immer wieder Horoskope, wie bspw. Jakob Runge, der spätere Pommer'sche Generalsuperintendent, der 1551 dem Wolgaster Herzog Philipp I. für seinen Sohn Erich ein Horoskop erstellte. Der von Runge vorhergesagte baldige Tod erfüllte sich übrigens ein halbes Jahr später. [6] Auch wenn hier kein Gottesbezug von Sastrow angesprochen wird, ist ein solcher Vorgang ohne denselben aber nicht zu deuten.

Zum Prädestinationsverständnis der Reformation vgl. u.v.a. Köhler, Dogmengeschichte II, 36ff.; Bremi, Weg des prot. Menschen, 34f.

[1] Vgl. den buchstäblichen Pessimismus in Diesbachs Autobiographie

[2] Vgl. u.a. Oberman, Luther, 223ff.

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 257

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 237f. Zum weitverbreiteten Glauben an die Astrologie vgl. u.a. Delumeau, Angst im Abendland, 97ff.
In diesem Zusammenhang ist es von besonderer Bedeutung, wenn Maximilian I. in seiner Selbstdarstellung ein schlechtes Horoskop dafür verantwortlich macht, daß er so viele Kriege führen mußte, wogegen er die Errettung als Wirken der göttlichen Gnade gedeutet sehen will; d.h. Maximilian spielt die göttliche Gnade gegen die Bestimmung aus. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 144 - Sastrows Identität geht hier von einem ganz anderen Denkmuster aus: Für ihn wird - wohl als Ergebnis seines Rechtfertigungsverständnisses - die göttliche Gnade zur Bestimmung.

[5] Vgl. Roth, Willibald Pirckheimer, 20; vgl. auch die Untersuchung von Greyerz, Vorsehungsglaube und Kosmologie

[6] Vgl. Harms, Runge, 29

Sastrows Schweigen kann möglicherweise als Distanzierung von Astrologie gedeutet werden. Solche Gedanken entsprachen aber nicht dem Allgemeingut.[1] Sastrow selbst erkennt in Himmelserscheinungen die Fingerzeige Gottes. Eine Sonnenfinsternis im Jahre 1547 kündigte göttliche Pläne an: *„Den 23. wie auch den 25. Aprilis hette die Sonne so ein gar traurige Gestalt, das yedermann zur Thuren kämen vnnd schauweten zu; Gelehrte vnnd Vorstendige iudicierten, das unser Herr Gott etwas Sonterliches vorrichten wolte"*.[2] Ein solcher Glaube an die Kraft der Gestirne entspricht überdies der eschatologisch-apokalyptischen Grundhaltung des 16. Jahrhunderts.



Gefangennahme Johann Friedrichs während der Schlacht bei Mühlberg, die von einer flammenden Sonne überstrahlt wird; die ungewöhnliche Erscheinung wurde allgemein als Unglückszeichen gedeutet.

Eine ausgeprägter Prädestinationsglaube ist bei Sastrow auf keinen Fall nachweisbar. Der Prädestination verwandt ist aber die Vorsehung; ein Gedanken, der am Beginn des 3. Jahrtausends weitgehend fremd geworden ist. „In der Tat erfassen wir den Zusammenhang einer Ereignisreihe nicht in der Weise wie Handlungen Zwecke und Mittel verknüpfen, sondern in der Erinnerung an eigene und fremde Handlungen und Widerfahrnisse."[3] Vorsehung verbindet sich damit mit schicksalhaften, nicht steuerbaren Widerfahrnissen.[4] - Geistesgeschichtlich ist die Vorsehung eng mit dem Humanismus verbunden.[5] Noch der Geschichtsphilosoph Giovanni Battista Vico (1668-1744) hielt am „Gedanken der göttlichen Vorsehung als Einheitsgrund des Geschichtsverlaufes fest".[6] Immer wieder geht Sastrow von einer Vorsehung aus. Daß ihm sein Gefährte Nikolaus auf der Reise von Rom nach Deutschland zurück mehrfach gerettet hat, ist für Sastrow göttliche Vorsehung gewesen; Nikolaus habe ihn *„auß gnedigster Außuorsehung vnnd Vorordnung Gotts [...] beim Lebende [...] erhalten"*.[7] - Aber Sastrow denkt sein Leben auch grundsätzlich nach den „eigenen und fremden Handlungen und Widerfahrnissen".[8] ... und damit wird die geistesgeschichtliche Spannung, in der die Autobiographie Sastrows steht und die immer wieder zum Ausdruck kommt, an diesem Punkte wieder deutlich.

---

[1] Vgl. z.B. auch die Bemerkungen Johannes Cuspinian (1473-1529) in Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 165

[2] Sastrow [Mohnike] II, 11

[3] Pannenberg, Anthropologie, 490

[4] Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 489ff.

[5] Vgl. Köhler, Dogmengeschichte II, 28f.

[6] Pannenberg, Anthropologie, 489

[7] Sastrow [Mohnike] I, 381

[8] Pannenberg, Anthropologie, 490

Und auch durch die Wirren des Schmalkaldischen Krieges wird Sastrow durch die Vorsehung Gottes sicher geleitet. Als sie einen anderen als den angestrebten Weg nehmen müssen, wertet das Sastrow: *„Auf dem Wege [...] vns der liebe, barmhertziger, weiser Gott wider vnsern Willen vorordent, fur Bequemicheit gehapt [...].“*[1] Daß Sastrow unbescholten aus dem diplomatischen Dienst ausscheiden konnte und die bösen Gerüchte gegen ihn sich alles als haltlos erwiesen und sich sogar zu seiner guten Reputation wendet, wertet er auch als einen Akt der Vorsehung: *„Ich halte es aber gewislich darfur, das es ein sonderliche gnedige Außvorsehung meines gnedigen Gotts gewesen, also meine Vorunglimpffung, vnnd darher Vngnde meiner G.H. mihr zum Heill vnnd Besten gereichen mussen, dan jch sonst ein Aulicus were geworden vnnd geblieben [...].“*[2]

Bei alledem steht Sastrow einem unbedingten Determinismus ferne. „Gott kann zwar allmächtig ohne uns über uns verfügen, die Menschen als Sachen behandeln. Aber insofern Gott eine Geschichte mit den Menschen eingeht, um sich ihnen zu offenbaren, nimmt er sie als Du.“[3] Dazu ist er außerdem zu sehr erfolgreicher, selbstbewußter Bildungsbürger; Gerade in der Vorrede zur Autobiographie verweist er im groben Rahmen auf sein gemachtes Leben. Er betont dabei jenen Beitrag, den er geleistet hat! Wozu wäre es im übrigen notwendig, seine Kinder im Hinblick auf Gott und das eigene Leben zu mahnen, wäre dies ohnehin schon festgelegt?![4]

Für Sastrow ist es Gnadenwalten Gottes, wenn ein Kind - und er bezieht das selbstverständlich auf seine eigenen Kinder und deren Erziehung - *„durch Gott den Heiligen Geist zum rechten Gebrauch dessen, so er jn seiner Jugent gelernt, getrieben vnnd gefurt werde“.*[5] D.h. mit anderen Worten: es liegt an Gottes Gnade, daß das gelingt, was die Menschen in ihrer Erziehung und in ihrem Verhalten grundlegen.[6] Hiermit grenzt er sich auch im Sinne des evangelischen Rechtfertigungsverständnisses gegenüber einer katholischen Werkgerechtigkeit ab; und in diesem Sinne ist auch sein generationsübergreifendes Denken zu verstehen: Es handelt sich nicht um das Denkmuster einer erbschuldhaften Sittenhaft o.ä. in Anlehnung alttestamentarischer Vorstellungen, sondern der Mensch wird durch die Erziehung in eine bestimmte Entwicklungslinie gestellt, in der er dann von Gott geleitet und begleitet wird. Sastrow geht damit klar von einem humanistischen Ansatz aus. Damit ist aber auch - gut reformatorisch - dem Ablaßwesen der Boden entzogen.[7]

---

[1] Sastrow [Mohnike] I, 405f.

[2] Sastrow [Mohnike] II, 653f.

[3] Pannenberg, Person, 232

[4] Diese Distanz zu jeder Form von Determinismus findet sich auch in anderen Aufsteigerautobiographien, z.B. in der von Sastrows Zeitgenossen Sebastian Schertlin von Burtenbach (1496-1577). Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I, 190f. meint dazu: „Wird der Glaube an die göttliche Vorsehung suspendiert, verstärkt sich die Möglichkeit, auf Pietät auch einmal zu verzichten, auf die eigene Kraft und Leistung zu bauen und das Prinzip der eigenen Person zum Tragen zu bringen.“

[5] Sastrow [Mohnike] II, 39

[6] Von einem Synergismus kann hier m.E. noch nicht gesprochen werden, denn das würde ein gleichwertiges Handeln von Mensch und Gott bedeuten. - Und das ist in der Autobiographie nirgendwo zu erkennen und entspricht auch keineswegs evangelischen Denkens mit seiner Ablehnung der Werkgerechtigkeit.

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 342f.

Sastrows Wunder-, Engel- und Teufelsglauben

Georg Misch spricht hinsichtlich Sastrows Vorstellungen von einem „Kampf zwischen Gott und Teufel", wobei alles, was Sastrow Böses will, teuflischen Charakters ist.[1] Das ist zweifelsfrei richtig. Sastrow erlebte Gott wie auch den Teufel als in der Welt wirksame Mächte. Das ist ein geistesgeschichtliches Erbe des spätmittelalterlichen Realismus und des Symbolismus, das in Sinneinheiten und nicht in Einzeldingen dachte.[2] - Ein Teufelsglaube findet sich auch bei Luther: „Luther used the folklore and the official superstition of his time to personify the dark side, the backside, of life as the devil, with whom he could argue, and confer, and whom up to a poit, he could dismiss. What we today explain as meaningful slips, he simply called the devil's work. When during a wedding somebody dropped the ring, he loudly told the devil to stay out of the ceremony. [...]."[3]

Das alles könnte ein dualistisches Weltbild nahelegen. Es ist aber ein Wesensmerkmal eines dualistischen Weltbildes, daß sich die beiden Antipoden (Gott-Satan, Licht-Finsternis u.ä.) als zwei gleichmächtige Kräfte gegenüberstehen. Und davon kann bei Sastrow keine Rede sein. Auch wenn auf dieser Welt Gott und Satan sich gegenüberstehen und sogar manchmal der Satan die aktivere und weltbeherrschende Macht zu sein scheint, so ist doch Gott letzten Endes der Mächtigere. Sastrow steht hier auf biblischer Grundlage, die auch keinen Dualismus kennt.[4] Als *„der Teuffell"* Sastrow zusetzte, *„aber becrefftigt sein Meister, mein Schöpffer vnnd Erloser, augenscheinlich, das er dem Teuffell weren vnnd mich erretten wolte."*[5] - Und Sastrows Autobiographie ist voll von Zeugnissen der Errettung aus des *„Teufells Battstube"*[6] durch den gnädigen Gott.

Das Mittelalter lebte im Bewußtsein eines gegenwärtigen, konkreten Erlebens metaphysischer Mächte, v.a. im mystischen Bereich.[7] Letztlich symbolische Handlungen hatten reale Kraft, wurden zur Realität, wenngleich auch zu einer mystischen.[8] Wesen, „auf die man

---

[1] Misch, Autobiographie IV/2, 619f.

[2] Vgl. u.a. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 285ff.
Erikson, Young Man Luther, 181ff. arbeitet die Folgen des Realismus für die Identität und Lebenssicht der Menschen heraus; u.a. nennt er eben den Dämonenglauben oder den Teufelsglauben. „Realism was the assumption of a true substantive existence of he world of ideas. Its quite unphilosophical alliance with the fetishistic adoration of relicts (messengers from the other world, like fragments of meteors from the skies) could not be illustrated better than by the fact that St. Thomas, immediately after his death, was boiled by his confrères so that they could sever, by one industrial act, the perishable flesh from the pile of negotiable bones." (ebd., 181)

[3] Erikson, Young Man Luther, 242
Die bekannte Lutherbiographie von Oberman, Luther baut nahezu auf diesen Konflikt auf, worauf auch der Untertitel „Mensch zwischen Gott und Teufel" hindeutet.

[4] Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels I, 186-211 u.ö.; Köhler, Dogmengeschichte II, 151ff.

[5] Sastrow [Mohnike] II, 669

[6] Sastrow [Mohnike] I, 11

[7] Z.B. zur Präsenz des Satans im Spätmittelalter vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 360ff.

[8] Man denke bspw. an die Dogmatisierung der Transsubstantiation auf dem IV. Ökumenischen Laterankonzil (1215); es handelt sich dabei um das „Wunder, wodurch der konsekrierende Priester Brot und Wein, unter

angewiesen ist, ohne daß ihr Verhalten uns [scl. den Menschen] berechenbar würde, pflegen wir [scl. die Menschen] als Personen anzusehen und zu behandeln. Was nicht völlig durchschaubar ist, besitzt eine verborgene Innenseite, die unserm Blick entzogen ist, eine Seele gleichsam."[1] Die Kulturhistorik konstatiert für die Reformationszeit, daß der Aberglauben in der Volksfrömmigkeit nur noch zugenommen hätte. „Früher galten nur Juden, Türken und Zauberer als Teufelsjünger, jetzt wurde die ganze Welt diabolisiert: der Papst war der Antichrist, jeder Papist des Satans, und die Katholiken wiederum sahen in Luther und allen seinen Anhängern Diener der Hölle."[2] Sehr ambivalent lehnte die Reformation andererseits alles Weltliche, das in diese Richtung deutete, als *„papistisches Fabelwerk"* ab; ein Begriff, der sich auch bei Sastrow findet.[3]

Der verstärkte Wunder-, Dämonen und Teufelsglauben könnte dabei durchaus auch eine Auswirkung des Schriftprinzips der Reformation sein, durch das weite Teile der Bevölkerung ohne Schriftkritik auf die Erzählungen der Bibel rekurrierten und dadurch die Volksfrömmigkeit geprägt wurde.[4]

Oft war dieses religiöse Erleben aber unecht und - aus heutiger Sicht - sozial bedingt. Das gilt selbstverständlich auch für die Hansestädte; dafür bietet der pommer'sche Chronist Thomas Kantzow ein bezeichnendes Beispiel: Für ihren Sohn, „der was Priester geworden und heete keine gewisse Zinse, da er sich von halten mochte, und würt auch nirgentz zugestattet, allein das er, wie es zur Zeit war, offte Messe hielt und Presentz darvon kreigt",[5] kam eine Mutter auf den Gedanken, ein wurmstichiges Kruzifix auszuhöhlen, Hühnerblut hineinzugießen und in der Stralsunder Marienkirche aufzuhängen, um durch diesesscheinbare Wunder ihrem Sohn ein besseres Einkommen zu verschaffen. Der Versuch blieb nicht ohne Erfolg; aber Mißstände wie dieser bahnten der Reformation ihren raschen Fortschritt.

Das Vorverständnis für Heiligenverehrung fehlt Sastrow vollständig. In Rom besuchte er die Kirche St. Bartholomäus; sehr lakonisch bemerkt er: *„Ad S. Bartholomaeum vnder dem hohen Altar ligt S. Bartholomaei Corper."*[6] - Er bemerkt scheinbar gar nicht, daß er sich in der Kirche seines eigenen Namenspatrons befindet. Ein persönlicher Beziehung zu Heiligen kommt nicht einmal hier hoch.

Auch Sastrow erlebte das Göttliche über das Erleben der Gnade Gottes in seinem Lebenslauf hinaus ungemein präsent. Mehrfach erzählt er davon, wie ihm göttliche Wesen begegnen. Beim Exorzismus einer besessenen Magd erlebt Sastrow sogar den Teufel bzw.

Wahrung ihrer species accidentalis, ihrer Substanz nach in die Substanz von Leib und Blut Christi verwandelt". (Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 230f.)

[1] Pannenberg, Was ist der Mensch?, 25

[2] Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, 329. Zum Hexenwahn vgl. u.v.a. ebd., 140ff. u. 329ff.; van Dülmen, Kultur und Alltag III, 78ff.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 342

[4] Vgl zum biblisch geprägten Verhältnis zwischen Menschen und dunklen Mächten u.v.a. Berger, Teufel, 96ff. Zum heutigen kritischen Verständnis der Erzählungen aus der Bibel vgl. ebd., 132ff.

[5] Zit. nach: Schildhauer, Hanse, 171

[6] Sastrow [Mohnike] I, 336

bösen Geist, der durch ein Fenster entflieht und dabei die Scheibe zertrümmert.[1] Nichts berichtet er allerdings über Folterungen in Zusammenhang mit Hexenerscheinungen. In Krankheiten, v.a. psychischer Natur, sah Sastrow eine Strafe Gottes - weniger ein Wirken des Satans, wie das eigentlich naheliegend wäre;[2] auch wenn für ihn keineswegs alle neurologischen Krankheiten religiös gedeutet werden können, wie z.B. die Anfälle seines Bruders Christian.[3] Interessanterweise findet sich bei Sastrow aber keine Verbindung zwischen dem Erleben des Satans und einer Endzeitstimmung, wie das in seiner Zeit durchaus üblich gewesen ist und sich auch bei den Reformatoren findet.[4]

Besonders anschaulich wird der verzogene Aberglaube des 16. Jahrhunderts bei der schon angesprochenen Erzählung Sastrows über eine besessene Magd:[5] „*Nun hetten meine Altern daßmal eine Magdt, so vom bosen Geist besessen; het sich zuuor nicht herfurgethan, sondern daßmall, als sie das grosse Wandtschmide zu scheuren, Kessel vnnd Grapen herunter nemen solte, wurff sie die herab auf den Boden, sehr greuwlich, vnnd rieff mit lauter Stimme: Ich will herauß.*“[6]

In Pommern hielt sich dennoch der Glauben an die Wirksamkeit von Exorzismen relativ lange. Als es darum ging, in Pommern die Konkordienformel Jakob Andreaes bzw. das sog. Torgauer Buch, ein Einigungswerk der lutherischen Kirchen, anzunehmen, wandte sich die Pommer'sche Kirche deshalb dagegen, weil man einen eigenen Artikel vom Exorzismus mit gründlicher und ausführlicher christlicher Erklärung aufgenommen haben wollte. Aber seitens der Verfasser des Torgauer Buches konnte man sich dazu nicht entschließen, weil die oberländischen Kirchen den Exorzismus schon fallengelassen hatten.[7]

Der „*böse Geist*“ aus der oben angesprochenen Erzählung Sastrows entpuppt sich bei näherem Besehen allerdings als Auflehnung der Magd gegen ihre sicherlich harte Arbeit, damit aber auch gegen eine, nämlich die bestehende Ordnung; ganz ähnlich wie beim Schindluder mit dem Kruzifixwunder, von dem Kantzow erzählt. Dieser Eindruck wird erhärtet, wenn man erfährt, daß der böse Geist sich u.a. darin ausdrückte, daß die Magd unerlaubterweise vom Käse ihrer Mutter gegessen hatte.[8] Und ein Auflehnen gegen die Ordnung ist ein Werk des Satans.

In ganz dieselbe Richtung weist auch die Schilderung Sastrows, als „*ein ehrliche, fromme, gottselige Matrone, auch leibhaftig besessen*“,[9] beschworen wurde.[1] Auf dem Höhepunkt des

---

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 72f.

[2] Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels II, 166ff u. 168ff.

[3] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 92

[4] Vgl. Delumeau, Angst im Abendland, 364ff.

[5] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 92

[6] Sastrow [Mohnike] I, 71f.

[7] Vgl. Harms, Runge, 156

[8] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 72

[9] Sastrow [Mohnike] I, 73

Exorzismus rief die Frau einer für ihre Eitelkeit bekannten, jungen Frau zu, die sich vor allen Stralsunderinnen durch ihren exklusiven Kopfschmuck hervortat: *„Ja, kompstu: Ich will dihr dero eins das Mußlein vorme Spiegel am Kopffe schichlich fleyen, es sollen dihr die Ohren schmertzen.“*[2] - Es geht also auch hier um eine soziale Auflehnung und weniger um eine religiöse Fragestellung. So findet sich in einer Sammelschrift unter dem Titel „Theatrum Diabolicorum“ aus dem Jahre 1584 auch eine Beschreibung eines sog. „Gesindeteufels“, der die Bediensteten zu Müßiggang bewegt.[3] Dazu kommen beim Hexenwahn wohl noch zusätzlich assoziierte sexuelle Vorstellungen.[4] Wobei man phänomenologisch zwischen einer besessenen Frau und einer Hexe unterscheiden muß. Hexen wirkten selbstmächtig, Besessene „lebten in der Überzeugung, daß ihre eigentliche Seele von einem Teufel, der in sie hineingefahren war, gefesselt oder unterdrückt wurde. Nicht sie, sondern der Teufel übte diese oder jene Haltung aus“.[5] Besessene konnten dementsprechend durch eine Teufelsaustreibung - einen Exorzismus - von der Wirkung des Teufels befreit werden; Durch einen Exorzismus in der Kirche wurden solche Probleme als gelöst betrachtet.[6] Sastrow ist sich des Übernatürlichen dieses bösen Geschehnisses mit der Magd sicher: *„Letzlich, als er* [scl. der Teuffel bzw. der böse Geist] *wuste, das die Zeit, die Magdt zu plagen, vorflossen, vnnd vormerckte, das vnser Herr Gott das glaubige Gebett gegenwurdiger* [= gegenwärtiger] *Leute gnediglich erhoret, forderte er gar spötlich ein Taffel Glases auß dem Fenster vber der Thurndhur, vnnd alß jme auß derselben ein Raute erlaubt,*



Ein Bote aus der Hölle bringt Luther den Fehdebrief des Teufels (1524).

---

[1] Vgl. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 92f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 73

[3] Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels II, 407
Heinemann, Hexen und Hexenangst, 113 berichtet von einem ähnlich gelagerten Fall. Eine Besessene versuchte, auf Betreiben des Teufels das Geld ihres Großvaters zu stehlen und damit fortzugehen. Sie stahl Handtücher, Bettwäsche, Geschirr und verkaufte das Gestohlene einer Hehlerin.
Ein weiterer ähnlicher Fall vgl. ebd., 129ff.

[4] Vgl. Heinemann, Hexen und Hexenangst, v.a. 40ff. Den oftmaligen Vorgang, wie Frauen zu Hexen gestempelt wurden, bezeichnet die Psychoanalyse als projektive Identifizierung. (Vgl. ebd., 58)

[5] Heinemann, Hexen und Hexenangst, 110

[6] Zum Exorzismus vgl. u.v.a. Roskoff, Geschichte des Teufels, 432ff.; Heinemann, Hexen und Hexenangst, 111ff.
Vor der Reformation wurde der Heiligen- und v.a. der Mariendienst als Abwehr des Teufels instrumentalisiert; nach der Reformation war das in dieser Form nicht mehr möglich, dennoch blieb der Hexen- und Teufelsglauben bestehen. Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels II, 148ff.

ist dieselb zusehendes midt einem Klange gelöset vnnd daruon geflogen."[1] Seitdem *„hat man nichts Böses bei der Magdt"* mehr bemerkt.[2]

Sastrow führt also weltliches - sehr materiell gedachtes - Geschehen auf übernatürliche Ursachen zurück, weshalb trotz seiner Weltzugewandtheit das Übernatürliche einen Platz in seiner Weltlichkeit bekommt.[3] Dennoch scheint er sich von einem plumpen Verständnis eines gegenwärtigen Teufels abzugrenzen; wenn er im Satan denjenigen sieht, der eine soziale Ordnung gefährdet, dann zeichnet sich in seiner Position aber bereits der Übergang zu einem anderen, vom Mittelalter abzugrenzenden Verständnis des Satans als Gegenspieler Gottes und des Menschen ab. Sastrow denkt hier ganz eindeutig schon in die Zukunft weisend.



Stralsund - St. Marien. In der Kirche wurden die Engeldarstellungen auch in der Reformation beibehalten.

Es ist Gott, der das - durch die Einwirkung Satans - gefährdete persönliche und gesellschaftliche Gleichgewicht wieder zurecht rückt und eine Ordnung wiederherstellt. Schützt Gott das Leben, so ist es der Satan bzw. der Teufel, der Gefahr und Zerstörung bewirkt.[4] Sastrow macht auch den Teufel für die Erlassung des Interims verantwortlich, wenn dieses sich gegen das Evangelium wendet und deshalb auch zu Wirrissen und Verfolgungen führt.[5] Für Sastrow ist der Satan nicht nur derjenige, der auf politische Seite eine Ordnung und damit das Wohlergehen des Gemeinwesens (zer-)stört, sondern auch derjenige, der das persönliche Leben gefährdet.[6] Eine solche Gefährdung kann das physische Leben betreffen, aber auch das

---

1 Sastrow [Mohnike] I, 73f.

2 Sastrow [Mohnike] I, 74

3 Eine Übersicht über die verschiedenen Hexenprozesse zeigt die enge Vernetzung zwischen sozialen, gesellschaftlichen und religiösen Ursachen, die außerdem konfessionell nicht differenzierbar sind. Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels II, 293ff.

4 Vgl. v.a. das Vorwort Sastrows [Mohnike] I, 3ff. u. 6

5 Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 303ff.

6 Belege wurden an verschiedenen anderen Stelle bereits angeführt; vgl. v.a. Sastrow [Mohnike] II, 287ff., 571, 663f. od. 669
Parallele Vorstellungen zu Sastrow finden sich bei Zeitgenossen öfters, z.B. beim österreichischen Protestanten Paulus Odontius (1570-1605), der die Inquisition als Werk des Teufels identifiziert. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 540. Bei Matthias Hoë von Hoënegg (1580-1645) tritt der Teufel als Störfaktor im Alltagsleben auf. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 615
Ganz in diesem Sinne muß man auch die am Beginn der Autobiographie dargestellten Mord- und Todesfälle in der jüngsten Familiengeschichte Sastrows verstehen. In die Reihe der Morde, die seine Jugend bestimmen, fällt auch noch der Mord an seinem Bruder Johannes in Rom (1545). Versteht man diese Morde typologisch, so ist „Mord" ein Typos für die „schlechte Welt/Welt des Satans" bzw. „Fremdbestimmung", „Widrigkeit". Erst in der Überwindung der Morde und ihrer Folgen - gleichbedeutend auch mit der Rehabilitierung der Familie

Lebensglück gefährden. Die Verleumdungen gegen Sastrow am Ende seiner Verwendung im pommer'schen Dienst werden von ihm als *„Hoffteuffels Geschmeis"*[1] bezeichnet. Der Teufel als widergöttliche Macht wirkt auch als widermenschliche Macht; der Mensch ist ja von Gott gnädig angenommen! *„[...] dan den Gottseligen mus alles, auch (dem Augenschein nach) das groste Vngluck, zum Besten geraten."*[2]

Gott hilft dagegen durch Engel,[3] durch die Sastrow Gott immer wieder in seinem Leben waltend erfährt. Als er einen gefährlichen Sturz in Stettin ohne Schaden überstand, kann er feststellen: *„Aber mein Gott erhielt mich durch den Dienst der heiligen Engeln, das der Teuffel das nach Willen nicht zum Ende bringen konnte, was er zu thun entschlossen hette."*[4] Oftmals sind es aber auch Menschen, die Sastrow als Engel bewertet - Sastrow ist sich dieser Transformation offenbar zumindest im Ansatz durchaus bewußt. Ein Beispiel ist dafür die *„furtreffliche Historia, wie es mir erginck, als ich von Pfortzheim an meinen Bruder gen Speir ritt, vnnd als ich wider zuruckreiten wollen, ich gewißlich vom heiligen Engel behutet wurth"*.[5] Auf der Reise gesellt sich ein Fremder zu ihm. *„Als nun mein Geferte mich aus sollicher Not vnnd Gefahr errettet* [Sastrow war mit seinem Pferd gestürzt], *sagt er: sein Weg ging nicht weiter mit mir. Ich erinnerte jne, das er zu Brettheim hette vormeldet, sein Weg ginge durch Pfortzheim, solt vollen mit reiten. Er aber gab mir gutte Nacht, wolt mich Gott vnnd seinen Engeln befohlen haben. [...] Ich kan zwar nicht anders schliessn, den das es ein heiliger Engell gewesen, der mich furstehender Gefahr entfreyet hat."*[6]

Engel wurden also durchaus als Realität gedacht; selbst in den Kirchen, die sich dann der Reformation angeschlossen hatten, finden sich immer wieder Engeldarstellungen (und wurden nicht entfernt!), so z.B. in der Stralsunder St. Marienkirche. Im nördlichen Seitenschiff bestehen bis heute gotische Malereien aus dem 15. Jahrhundert, die verschiedene Männerbildnisse - wohl Heilige und Propheten - und Engel darstellen.[7] Von einem im Katholizismus damals üblichen Heiligenkult findet man bei Sastrow aber keine Spuren, auch nicht von einer Marienfrömmigkeit. Sastrow waren die theologischen Differenzierungen, die auch beidseitig propagandistisch ausgeschlachtet wurden, durchaus bewußt.[8]

Sastrow - gelang es Sastrow, den ihm zustehenden Platz in seinem Leben zu finden; oder anders gesagt: in der Rehabilitierung Sastrows kommt die Geschichtsmacht des gnädigen Gottes zum Ausdruck.
Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels II, 156ff. u. 166ff.

[1] Sastrow [Mohnike] II, 663

[2] Sastrow [Mohnike] II, 664
Eine Parallele dazu findet sich wenig später: *„[...] der Teuffell lies sich strax jm Anfang meines Ehestandes vnnd Angebung des Hoffdienstes [...] das er an demselben Misfallen trug, vnnd mir veintlich zusetzen wölte, jn der Thatt sehen vnnd merken; darentgegen aber becrefftigt sein Meister, mein Schöpffer vnnd Erloser, augenscheinlich, das er dem Teuffell weren vnnd mich erretten wolte."* (Sastrow [Mohnike] II, 669)

[3] Vgl. u.v.a. Köhler, Dogmengeschichte II, 179ff.

[4] Sastrow [Mohnike] I, 67

[5] So die Kapitelüberschrift des 8. Kap./6. Buch/I. Teil; Sastrow [Mohnike] I, 271

[6] Sastrow [Mohnike] I, 273

[7] Vgl. Lehnert/Prost, St. Marienkirche, o.S. [= 3]

[8] Vgl. seine Erzählung über die antievangelische Predigt eines katholischen Klerikers in Sastrow [Mohnike] II, 347ff.

Betrachtet man den Teufels- und Satansglauben Sastrows, so kann man feststellen, daß er - als Protestant - zwar die Heiligen ablehnt und sie in seinem Denken keine Rolle spielen, er aber die metaphysischen Kräfte - Engel und Teufel - bestehen läßt. Sie unterscheiden sich dadurch, ob sie im Sinne des gnädigen Gottes dem Menschen dienen oder ihm gefährden. Weder Engel, noch Teufel machen aber Gott seine Allmächtigkeit streitig; beide sind Gott gewissermaßen untergeordnet. Der Teufel erscheint dabei gewissermaßen als gesellschaftliche Dynamik, Engel werden konkret in anderen Menschen. Weder Teufel noch Engel treten als eigenständige Wesen, personhaft selbstmächtig und manifest auf.

Bemerkenswerterweise wendet sich Sastrow aber polemisch gegen jede Art von Aberglauben; ein Wunderglauben findet sich nicht, wie er im Mittelalter[1] und noch in der Neuzeit in den katholischen Gebieten üblich war. In der Kirche St. Juliana - erzählt er abstoßend - wird ein Weihwasser hergestellt, „*wen man dessen nuchtern gebraucht mit Sprechunge dreier Pater noster vnnd so viel Ave Marien, so vorgehet einem das Fieber, auch andere Krancheiten*“.[2] Von Hexenverfolgungen - wie sie in der Zeit noch allgemein üblich waren -[3] erzählt Sastrow nur an einer Stelle, und hier distanzierend. Er kam, als er sich mit dem Bürgermeister von Brandenburg und einem Richter traf, zu einer Diskussion über Hexerei dazu, beteiligte sich daran aber offenbar nicht, sondern ist nur „*darbei gesessen, das sie vnder sich einer Hexen zu Brandenburg sitzende, die bekant, das sie vom Teuffell geschwängert were, gedacht, vnnd auf die Frage des Burgermeisters, ob das woll muglich, quod Diabolus cum muliere rem habere et impregnare eam posset? Licentiatus respondit: ‚Im[m]o possibile est. Nam Diabolus furat semen a viribus, et perfert ad mulieribus.*‘“[4] - Indirekt steckt dahinter eine deutliche Kritik an der Praxis der Hexenverfolgungen und der Hexenjustiz in jenen Tagen, wie sie auch in den protestantischen Gebieten durchaus üblich war.

Wie wenig Sastrow einem Mystizismus gegenüber aufgeschlossen war, mag man an seinen Bemerkungen über Geister ermessen. In der Nacht muß er bei einem Ritte von Stettin nach Mützelburg auch durch eine Heide reiten; dort hätte man „*offt Gespentz gesehen, vnnd ist viell schreckliches Ruffen gehort worden. Ich sahe noch hörte zwar nichts; so kam mihr auch die geringste Forchte nicht ahn*“.[5] - Interessanterweise kann diese Distanz gegenüber jedwedem

[1] Vgl. Vgl. Le Goff, Medieval Man, 29f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 342

[3] Z.B. erzählt der - evangelische - Lukas Geizkofler (1550-1620) sehr anschaulich in seiner Historia über Katholizismus, Aberglaube und Hexenverbrennungen. Vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 409f. u. 412f.
Van Dülmen, Kultur und Alltag II, 257 macht darauf aufmerksam, daß Zauberei und Hexerei ein Erbstück des Mittelalters sind, aber durch die Reformation und die Konfessionalisierung der Gesellschaft eine neue Dimension erhielten. „Während die Verfolgung von Ketzern zu Ende des 16. Jahrhunderts stark zurückging, erreichte die Zahl der Hexenprozesse gerade im 17. Jahrhundert einen Höhepunkt.“

[4] Sastrow [Mohnike] III, 46f.
Sastrow erzählt diese Geschichte überdies auch nicht des Inhaltes wegen, sondern um das schlechte Latein des Richters zu belegen. - Die Distanz zu einem Hexenglauben hängt bei Sastrow sicherlich auch damit zusammen, daß er gegenüber Frauen ein durchaus realistisches Verhältnis hatte und sie keineswegs mystifizierte, was oft zu einem Hexenglauben führte. Vgl. Delumeau, Angst im Mittelalter, 511ff. u. 537ff.

[5] Sastrow [Mohnike] III, 15
Sastrows Zeitgenosse - ebenfalls auch ein Jurist, allerdings altgläubig - Froben Christoph von Zimmern berichtet in seiner Chronik sehr wohl noch von Gespenstern in seinem Schloß. Vgl. Hecht, Die Welt der

Mystizismus nicht mit dem Humanismus erklärt werden; Huizinga stellt zu Recht die Gleichzeitigkeit von Humanismus und dem Aufblühen des Hexenwahnes fest ... nicht nur die Zeitgleichheit, sondern die Verbindung beider Positionen in den gleichen Personen.[1] Ursula Brosthaus kann demnach subsumieren: „Von dem massiven Aberglauben des 16. Jahrhunderts, von Hexenwahn, Sternen- und Gespensterglauben, spiegelt sich [aber] kaum etwas in den Aufzeichnungen Sastrows."[2]

Krieg als Folge einer Gottesverachtung

So wie der Gottesbezug seinen Ausdruck in einer friedlichen, geordneten Gesellschaftsentwicklung hin zum Guten findet, so ist umgekehrt für Sastrow Krieg und Mord eine Folge der Gottesverachtung. Sie wird demnach auch verantwortlich gemacht für den Schmalkaldischen Krieg, dessen Greuel Sastrow selbst miterleben mußte: *„Ich kan [...] vnerinnert nicht lassen, das Teutschland wegen Vorachtung Gottes Worts vnnd anderer Sunde Krig erleiden wurde [...].*"[3]

Diese neue Sensibilität gegenüber den Greuel des Krieges und des Aufruhrs deutet auf ein neues Menschenbild, verbunden mir dem Humanismus, hin. Wenn es um menschliches Leid geht, differenziert Sastrow kaum mehr im politischen Bereich; auch die Häupter des Schmalkaldischen Bundes setzen sich hier ins Unrecht.[4] Der Mensch und sein Wohlergehen wird zum Maß der Politik. Auch in späteren Zeiten als herrschsüchtiger Bürgermeister von Stralsund bleibt Sastrow dieser Haltung treu. „Bei Veranlassung der Streitigkeit, welche die Stadt [Stralsund] mit dem Herzoge Bogislaff XIII. wegen der entnommenen Wandpacken gehabt, ist des Bürgermeisters Sastrow's Votum folgendergestalten verzeichnet: Es sei besser,

---

Herren von Zimmern, 55 u. 57. Zum mittelalterlichen Gespensterglauben vgl. u.a. Delumeau, Angst im Abendland, 112ff.
Interessanterweise findet sich bei einem anderen - evangelischen - Zeitgenossen Sastrows - Lukas Geizkofler (1550-1620) eine Position, die Sastrows sehr ähnlich ist. „Die zugrundegelegte Opposition von ‚Volksfrömmigkeit' und Gelehrsamkeit wird dabei implizit zu jener von Katholizismus und Protestantismus umgedeutet." (Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 413)

[1] Vgl. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 347ff.

[2] Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 103
Die interessante Frage nach der geschichtlichen Verortung von Hexenglaube und -wahn findet in der Literatur eine differenzierte Beantwortung. Van Dülmen, Kultur und Alltag III, 88 stellt fest: „Der Zauberglaube ist keine ‚Erfindung' der frühen Neuzeit, obwohl die meisten Zeugnisse aus dieser Zeit stammen, sondern ein Erbe des Mittelalters, an dem alle sozialen Schichten partizipierten. [...] Sicherlich existierte ein Zusammenhang von Zauber- und Hexenglauben, doch die strafrechtliche Verfolgung von Hexen hatte eigene Gründe. Zu ersten Hexenprozessen kam es im Spätmittelalter, aber die Hexenverfolgung eskalierte erst, als hinter der Zauberei Teufelswerk entdeckt und die Bekämpfung von Hexen obrigkeitlich geregelt wurde. Der frühneuzeitliche Hexenwahn ist ohne das christliche Teufelsverständnis nicht zu erklären, das durch die Reformation keineswegs an Wirkkraft eingebüßt hatte."
Demgegenüber ergänzt Heinemann, Hexen und Hexenangst: „Der Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts entstammt [...] nicht dem finstern Mittelalter, sondern dem Beginn der Neuzeit." (Ebd., 13) Denn: „Einerseits sind die Hexenprozesse unmittelbar aus den Inquisitionsprozessen hervorgegangen, [...]

[3] Sastrow [Mohnike] I, 379

[4] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 640

daß gütliche Handlungen dem Kriege vorgingen, als daß man sich nach erlittenem Schaden zum Frieden legen müsse [...]."[1]

Bemerkenswert ist, daß Luther den immer wieder aufflammenden politischen Wirren auch eine positive Seite abgewinnen kann, indem er die Wirren als Kampf um die Durchsetzung des Evangeliums gegen den Widerstand des Satans deutet; Krieg wird damit eine Wirkungsweise des Satans, und dieser wurde - v.a. in der Propaganda - mit dem Papst verbunden.[2] Das sind

---

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens III, 159

[2] Vgl. Kohler, QGKV - Einl., 17 u. ders., QGKV Nr. 90: Anonyme Flugschrift „Ursprung unnd ursach diser Auffrur Teütscher Nation", 337ff. In dem Flugblatt heißt es u.a.:

> [...] Der Antchrist [sic!] der wil kommen [...]
>
> Die rodt Babilonisch Hur/
> Macht in aller Welt auffrur.
> Mit Silber, Gold zu wegen bringt/
> Dadurch vil grosser Herren zwingt.
> Alles kriegs ain ursach ist/
> Des Teüffels kind der war Entchrist.[...]
> Der Babst mit den Romanisten/
> Maint er hab das glück bey der schnur,
> Zu mörden arme Christen/
> Die rodt Babilonisch Hur.

Ganz im Sinne der Rechtfertigungslehre und dem Gottesvertrauen der Reformation kann dann die Flugschrift aber zur Sicherheit kommen:

> Teütschland laß dich nit erschrecken/
> Du hailigs Römisch Reich.
> Sein hülff wirt dir Gott erwecken/
> Allain von seinem wort nit weichen.
> Bey dem laß dir nicht grausen/
> Auff sein wort setz dein mut.
> Und laß den Teüffel mausen/
> Er hat kain Straußenfeder hut.
>
> Du wölst uns gnad erwerben/
> O Herr Jesu Christ.
> In deiner Gnaden sterben/
> Der du unser Richter bist.
> Wilt unns lenger lassen leben/
> Hie in diser ellenden zeit.
> Frid und syg wöllest uns geben.
> Gewißlich füren wir deinen streit.
>
> Tröstlich ist unser leiden/
> Weder umb diebstall noch mordt.
> Dich Christentum zuuermeiden/
> Derzu dein hailigs wort.
> Die freyhait unser Vätter/
> Halten in gutem schirm.
> Bewegen diser wätter/
> Auffrur unndt tödtlich stirm. [...]

Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich bspw. auch in dem Flugblatt „Ein schön new gemacht Lied zu lob unnd Eer von Gott auffgestzter Obrigkeit: Von jetztschwebenden auffrürischen geschwinden practiken

Denkmuster, die an die Apokalypse denken lassen. - Luther vertrat diese Ansicht bezeichnenderweise nur in seinen nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Briefen; z.B. an Spalatin im Februar 1520: „Noch niemals hat das Wort Gottes ohne Unruhe, Aufruhr und Gefahr getrieben werden können. [...] So muß man [...] entweder die Hoffnung auf Frieden und Ruhe aufgeben oder das Wort verleugnen. Es ist der Krieg des Herrn, der nicht gekommen ist, Friede zu senden. Hüte Dich dabei, der Hoffnung zu verfallen, man könne Christus auf Erden mit Frieden und Annehmlichkeit fördern [...].“[1] Und Ähnliches schreibt er auch an Michael Muris im Oktober 1520: „Es mögen Doktoren, Bischöfe, Fürsten sein [,die gegen das Evangelium kämpfen], was soll's? Wenn das Wort Gottes von ihnen nicht bekämpft würde, so wäre es nicht Gottes Wort.“[2] - Es handelt sich dabei aber umgekehrt um einen Kampf gegen den Antichristen.

Immer wieder vermerkt Sastrow in seiner Autobiographie die Folgen von Krieg und Aufruhr für die Gesellschaft. Bei der Behandlung des Schmalkaldischen Krieges weiß er von *„vor vnnd jm Kriege vngeburender begangener Excess [...] mit Vorgiessung vieles menschlichen Blutts, auch mercklicher grosser Beschwerung Landt vnnd Leut des gantzen Teutschen Landes“* und bezeichnet den Krieg polemisch als *„sonterliches Spectacell“*.[3] - Wie ganz anders liegen hier bei Sastrow die Schwerpunkte seines Zuganges im Vergleich zu spätmittelalterlichen Chroniken.[4]

Sastrow bezieht eine Stellung, die sich mit Luthers theologischer Ethik, wie sie sich in der Zwei-Reiche-Lehre artikuliert, weitgehend deckt.[5] Die Begründung ist durchaus bis heute realistisch: „Denn da wenige glauben und der kleinere Teil sich nach christlicher Art hält [...],

---

unnd kriegesleuffen“ aus dem Jahre 1547 nach dem Sieg des Kaisers gegen die süddeutschen Städte im Schmalkaldischen Krieg; zit. nach: Kohler, QGKV Nr. 91, 344ff.

> Er kan uns helffen hier und dort/
> Vor veinden wol bewaren:
> Vermag viel mer mit ainem wort/
> Dann sy mit grossem scharren:
> Der halben er uns wöll gnedig sein/
> Und seinen samen seen drein/
> Sein gnad an uns nit sparen.
>
> Send uns sein frid auff diser erd/
> Reut auß des teufels samen:
> Wer das von grund seins hertzen gerd/
> Von jnigkeyt sprech amen:
> Und hilff uns herr auß diser nott/
> Behüt vor schanden und vor spott/
> Durch deinen höchsten namen.

[1] WA.B II, 40-42; in der Übers. von J. Schilling, Luthers Ausgew. Schriften VI, 25
Zu Luthers Positionen zu „Friede und Kampf zwischen den Gewalten“ vgl. u.v.a. das gleichlautende Kapitel in Krumwiede, Glaube und Geschichte, 86ff.

[2] WA.B II, 198-203, in der Übers. von J. Schilling, Luthers Ausgew. Schriften VI, 28; vgl. auch z.B. WA.B II, 341 u.ö.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 377

[4] Vgl. z.B. Himmelsbach, Renaissance des Krieges

[5] Zu Luthers Kriegsethik vgl. Kunst, Luther und der Krieg

hat Gott [...] ein [...] Regiment verschafft und sie dem Schwert unterworfen, so daß sie, auch wenn sie gerne wollten, doch ihre Bosheit nicht tun könnten, und wenn sie es tun, daß sie es doch nicht ohne Furcht, noch mit Friede und Glück tun können; wie man ein wildes, böses Tier mit Ketten und Banden fesselt, daß es nicht beißen noch reißen kann nach seiner Art, obwohl es gern wollte, dessen doch ein zahmes, zutrauliches Tier nicht bedarf, sondern ohne Ketten und Bande unschädlich ist.

Denn wenn das nicht wäre, zumal alle Welt böse und unter Tausenden kaum ein rechter Christ ist, würde eins das andere fressen, so daß niemand könnte Weib und Kind aufziehen, sich nähren und Gott dienen, womit die Welt wüst würde. Darum hat Gott zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist, unter Christus, und das weltliche, das den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlichen Frieden halten und still sein müssen, ob sie wollen oder nicht."[1] - Daraus folgt für Luther die Notwendigkeit einer Obrigkeit ... Auf das Engste damit verbunden ist die Frage, „ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können", wie der Titel einer Schrift Luthers aus dem Jahre 1526 lautet. Für jemanden, der im Auftrage der rechtmäßigen - und gottbejahten - Obrigkeit handelt, ist diese Frage durchwegs positiv zu beantworten. Deutlich ging Luther aber von einem defensiven Krieg aus, einem Krieg, der die Schutzaufgabe der Obrigkeit wahrnimmt: „Denn was ist rechtes Kriegsführen anderes, als die Übeltäter bestrafen und Frieden erhalten?"[2] - Luthers Überlegungen gelten nicht für einen Angriffskrieg ...

Das gilt auch, wenn Luther sich nicht scheute, klar festzustellen: „Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht. Und es ist billig, daß derjenige geschlagen oder doch zuletzt bestraft werde, der zuerst das Messer zückt."[3] Und Luther unterscheidet zwischen einem Krieg, der „aus Lust und Mitwillen angefangen wird, bevor ein anderer angreift", und einem Krieg, der „aus Not und Zwang einem aufgedrängt wird, nachdem er von einem anderen angegriffen worden ist. [...] Der erste ist vom Teufel, dem möge Gott kein Glück geben; der andere ist ein menschlicher Übelstand, dem möge Gott helfen. [...] In diesem Fall laßt es zugehen und schlagt drein, seid Männer und bewährt euren Harnisch!"[4] Wenn also Sastrow das Herstellen einer Ordnung auch im Sinne freier, evangeliumsgemäßer Glaubensausübung als Hauptaufgabe der Obrigkeit gegenüber der Gewalt als Ergebnis des Unglaubens sieht, dann deckt sich das durchaus mit Luther. Finden sich dann praktisch ethische Folgerungen aus diesem theologischen Grundsatz bei Sastrow zwar expressis verbis nicht, so denkt Luther allerdings in der praktischen Ethik durchaus differenziert weiter; solche Gedanken wird Sastrow wohl geteilt haben. Für ihn war der Krieg ein abzulehnendes satanisches Übel, das allerdings der weltlichen Wirklichkeit entspricht.

Immer wieder dankt er Gott, daß er ihn von den Gefahren des Krieges behütet; er war mit seinem Gefährten Nikolaus mitten in die Wirren des Schmalkaldischen Krieges - z.T. zwischen

---

[1] Luther, Von weltlicher Obrigkeit, inwieweit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: Luther (hgg. v. Bornkamm/Ebeling) IV, 36-84, 44f.

[2] Luther, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), in: Martin Luther, Luther (hgg. v. Bornkamm/Ebeling) IV, 172-222, 179

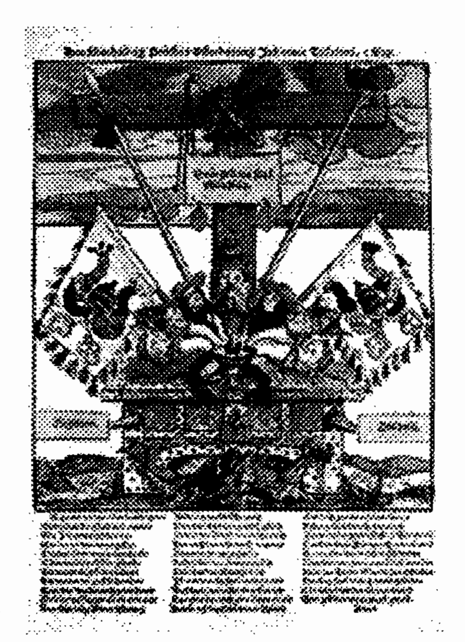
[3] Luther, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), in: Martin Luther, Luther (hgg. v. Bornkamm/Ebeling) IV, 172-222, 200

[4] Luther, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), in: Martin Luther, Luther (hgg. v. Bornkamm/Ebeling) IV, 172-222, 204

die Fronten - geraten. *„[...] hatt mein gnediger Gott fur meinen Geferten vnnd mich sonterlich gesorget."*[1] Wie distanziert Sastrow letztendlich dem Kriegshandwerk, das er auch nie erlernt hatte, gegenüber war, erkennt man aus einer kurzen Bemerkung. Während um ihn herum der Schmalkaldische Krieg tobte, *„hielten"* er und sein Gefährte Nikolaus *„Scharmutzel mit den Leusen, die theten vns grossen Dram, schlugen grausam viell grosser wollgefuteder Byster zu Tode [...]."*[2]

Antiklerikalismus

Seit dem Hochmittelalter ist ein ausgeprägter Antiklerikalismus feststellbar,[3] der zunehmend zugunsten des Fortganges der Reformation gelenkt wurde. Das hing ursächlich wiederum mit dem Auftreten der Papstkirche zusammen.[4] In Stralsund gab es am Ausgang des 15. Jahrhunderts 207 Altäre, die von Geistlichen zu versorgen waren; dazu kamen noch die verschiedenen Klöster.[5] - Gegen diesen enorm überhöhten, hierarchisch strukturierten Apparat der spätmittelalterlichen Kirche mit ihren zahlreichen Mißständen v.a. des alltäglichen Lebens regte sich offener Widerstand.



Das siebenköpfige Papsttier nach Apk. 2 - die Katholische Kirche wird dabei in Anlehnung an die Apokalypse als Geschöpf des Satans dargestellt.

Die geringste Form des Antiklerikalismus war das Desinteresse gegenüber der Kirchenhierarchie auch bei Personen, die sich nicht bewußt der evangelischen Lehre angeschlossen hatten. Sastrow berichtet aus der Zeit knapp vor der Jahrhundertmitte von einem Landsknecht, der an theologischen Fragen uninteressiert war, der Sastrow aber, als sich ihre Wege wieder trennten, in bezeichnender Form segnet: Er *„wunschete vns die heiligen Engeln zu Fuhrern, schlug die Benedictio vber vns vnnd sagte: der sein Segen wurde vns fur vnserm Herrn Gott furtreglicher vnnd gegen den Teuffell vnnd seinen Glitmassen nutzlicher sein, als*

1 Sastrow [Mohnike] I, 404

2 Sastrow [Mohnike] I, 412
Sastrow deckt sich in seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Kriegshandwerk mit der Froben Christophs von Zimmern, dem die Verwaltung seiner Güter näher stand, als ein „kriegsmann und reuter" zu werden, wie sein Taufpate Hutten es sich vorgestellt hat. Vgl. Hecht, Die Welt der Herren von Zimmern, 55

3 Zur Begriffsklärung vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 43f. Ein Erklärungsmodell des Antiklerikalismus ebd., 18ff.

4 Wobei Luise Schorn-Schütte, Reformation, 34ff. nicht von „Antiklerikalismus", sondern von „Antikurialismus" schreibt; diesen trugen die Reformatoren gegen die Verweltlichung des Papsttums, der in dem Satz vom Papst als dem Antichristen gipfelte, und gegen die katholische Kirche insgesamt durchaus mit. - Hinter der Begriffswahl von Schorn-Schütte mag stehen, daß Kirchenvertreter, und solche waren auch die evangelischen Theologen, kaum einen „Antiklerikalismus" vertreten könnten. In der Literatur findet die angesprochene Unterscheidung kaum Widerhall, „Antiklerikalismus" und „Antikurialismus" werden weitgehend gleichgesetzt.

5 Vgl. Schildhauer, Hanse, 171

wenn der allerheiligste Vatter Papa Paulus zu Rom die Benedictio mit seinen heiligen Händen vber vnser Haupt geschlagen hette".[1] Oftmals aber trat der herrschende Antiklerikalismus offen zutage; und die Reformation trug das ihrige dazu bei.[2] Das geschah in der Beurteilung Roms als „Babylonischer Hure" und den Erzählungen über das dort geführte gottlose Leben der Kleriker wie auch das Papstes oder in Kirchenstürmen wie am Anfang der Reformation; von alledem erzählt Sastrow ausführlich ... und in den antiklerikalen Stereotypen und geprägten Bildern seiner Zeit.

Öffentliche Verhöhnungen der (Katholischen) Kirche waren an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit durchaus üblich; und sie verstärkten sich im Zuge der Auseinandersetzungen um die Reformation. Die Wittenberger Studenten führten im Februar 1521 einen Umgang auf. „Unsere Jugend hat während dieser bacchanalischen Tage sehr zur Kurzweil den Papst in voller Größe, maskiert und prächtig herausgeputzt, herumgetragen. Schließlich haben sie ihn, in der Hitze des Treibens, als ob sie den Flüchtling hinauswerfen wollten, mit seinen Kardinälen, Bischöfen und Bediensteten in die verschiedenen Stadtteile zerstreut und ihn in einem sehr witzigen und geistreichen Spiel verfolgt. Der Feind Christi nämlich, der die größten Könige, ja Christus selbst verhöhnt, ist dieser Verspottung würdig. Jene Geschichte wird bereits in gelehrten Versen gedruckt."[3] Es geht hier also auch um die öffentliche Bloßstellung des Feindes Christi, des Antichrist. Dabei findet Luther kein aufrührerisches Verhalten, weil es sich ja gegen den Antichristen wendet. - Verstärkt wurde der Antiklerikalismus durch das Auftreten mancher katholischer Kleriker.[4]

Zu einem wesentlichen Medium des (evangelischen) Antiklerikalismus wurden zunehmend die Bilder, die Luther - gegen die Schwärmer - verteidigte. Luther hat auch großen Wert auf eine Illustration seiner Bibelausgaben gelegt. Und in der Vorrede zu seinem Passional, das Luther 1529, mit zahlreichen Holzschnitten ausgestattet, herausgegeben hat. Auf jeden Fall hat bei Luther das Bild die Aufgabe, das Wort zu unterstützen und sollte nicht - um die Gefahr von Fehlinterpretationen zu vermeiden - getrennt vom Wort verwendet werden.[5] Überall, in Kirchen, Friedhöfe, Häusern und Stuben, sollte die heilige Geschichte, mit Sprüchen erläutert, zu finden sein. Allerdings war es Luther in diesem Zusammenhang wesentlich, daß die Maler in ihren Darstellungen nicht vom Text der Bibel abwichen, daß sie also richtig malten und sich in ihren Bildern keine Zusätze oder Übertreibungen fanden. Dazu soll Luther selbst zu Wort kommen: „Misbrauch und falsche zuversicht an bilden habe ich alle zeit verdampt und gestrafft, wie yn allen andern stücken. Was aber nicht misbrauch ist, habe ich ymer lassen und heissen bleiben und halten, also das mans zu nützlichem und seligem brauch bringe."[6]

---

1 Sastrow [Mohnike] I, 398

2 Vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 25ff.
„Die frühen Schriften Martin Luthers sind ein wahrer Steinbruch für antiklerikales Vokabular, selbst Aufrufe zu blutrünstigen Vorgehen gegen Priester und Mönchen fehlen nicht." (Ebd., 25)

3 WA.B II, 377; hier in Übers. von Luther, Briefe, hgg. v. Wartenberg, 60

4 Vgl. z.B. Sastrow [Mohnike] I, 294f.

5 Vgl. Raddatz, Luthers reformatorisches Denken in den Bildern seiner Zeit, 42

6 WA X/2, 458, 16ff.

Die wenigen, bei denen Antipositionen ihr konfessionelles Denken nicht beherrschen, wie z.B. der österreichische Protestant David Engl,[1] bilden die Ausnahme. Hans-Jürgen Goertz weist darauf hin, daß der Antiklerikalismus zum Ausdruck eines Prozesses wird, „der in immer deutlicheren Schritten zu einer ‚Entklerikalisierung' der Gesellschaft führte".[2] - In manchen Bereichen wirkte der Antiklerikalismus hingegen integrativ: hier fanden sich gleiche Positionen der Reformation „von unten" und der „von oben".[3] Antiklerikale Vorstellungen finden sich bei Sastrow durchwegs; in den geprägten Bildern (Rom als Hure Babylons, Papst als Antichrist bzw. Teufel) wie insgesamt in de Beurteilung der römischen Kirche. Antiklerikale Begriffe wie die Bezeichnung *„Romischer Teuffelskopff"*[4] für den Papst finden sich in der gesamten Autobiographie, v.a. aber in jenen Teilen, die sich mit dem Interim und dem Trienter Konzil beschäftigen.

Evangelische Geistlichkeit bei Sastrow

In der Autobiographie Sastrows wird für evangelische Geistliche konsequent der Begriff *„Prediger"* verwendet.[5] Das weist auf das reformatorische Verständnis des Geistlichen im Rahmen des Allgemeinen Priestertumes - sowie auf den allgemeinen Sprachgebrauch - hin; er ist eben nicht mehr geweihter Priester und durch die Kirchenhierarchie als Pfarrer eingesetzt. Der *„Prediger"* wird auch - wie das Beispiel Stralsunds recht deutlich zeigt - durch die Obrigkeit - im Falle Stralsunds den Rat - bestellt und auch bestallt. Die Geistlichkeit gerät damit in eine höhere Abhängigkeit zur weltlichen Obrigkeit, wie sie sich dann vollends im landesherrlichen Kirchenregiment ausbildet.

Für Sastrow ist es ein Gebot des täglichen Lebens, daß Geistliche auch heiraten: es *„solten Pabst, Cardinall, Bischoue, Prelaten, Thumbherrn, jre Hoffgesinde vnnd dero Diener, Pfaffen, Assessorn, Doctorn, Procuratorn, Advocaten, Notarien vnnd was mehr zur Cleresei gehorte, Eheweiber nemen, dan, so ernstlich als vnser Herr Gott den Hurenstandt vorbotten, auch mennigmal hart gestraffet, so nottwendig als ein Artznei, dem Sodomitischen vnzuchtigen Romischen Lebende zuweren, hette er den heiligen Ehestandt geachtet, eingesetzt vnnd, sich darin zu begeben, befohlen, vnnd sowohl dem geistlichen Standt, als dem weltlichen, dan diß hette ich noch in Epistolis Pauli gelesen [...]."*[6] - Auffällig ist, daß die Person Bugenhagens durchgängig blaß ist, Ketelhut und Knipstro als Personen wesentlich deutlicher zu fassen sind, während Freder oder Runge allein durch ihre kirchenpolitische Positionierung Gestalt gewinnen. Theologisches Proprium der Geistlichkeit hier ist ihr Widerstand gegen das Interim auf der Basis der Bibel.[7]

---

[1] Vgl. zu David Engl (1572-1629) vgl. Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 572ff.; v.a. 577

[2] Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 116

[3] Vgl. Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, 117f.

[4] Sastrow [Mohnike] II, 293

[5] Z.B. Sastrow [Mohnike] II, 343ff.

[6] Sastrow [Mohnike] I, 351

[7] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 339

Bereits die Erzählung über die Teufelsaustreibung bei einer Magd wirft die Frage nach der Rolle der Prediger auf. Da das geistliche Leben nicht auf den Kirchenraum beschränkt, sondern vom weltlichen Leben nicht zu trennen war - um nicht zu sagen, daß es sich bei weltlichem und kirchlichen Leben um ein einziges gehandelt hat -, kamen den Predigern auch durchaus weltliche Aufgaben zu; z.B. bei Zwistigkeiten innerhalb der Familie einzuschreiten. Als der Vater Sastrow drauf und dran war, ein Geschäft zu tätigen, von dem seine Frau überzeugt war, daß es schlecht sei, wurden die Prediger, „*Knipstroen vnnd andere*",[1] auch eingeladen, Hans Sastrow zu überzeugen - ohne Erfolg.[2]

Die Familie Sastrow hatte auf jeden Fall - und das wird durch die versuchte Intervention über die Geistlichkeit deutlich - durch ihren hohen gesellschaftlichen Stand zahlreiche persönliche Bezugspunkte zur Geistlichkeit der Stadt. Es ist auch des damaligen Generalsuperintendent Johann Knipstro, durch dessen Intervention Bartholomäus Sastrow 1546 in die fürstliche Kanzlei in Wolgast kommt.[3]

Bibelfrömmigkeit und hermeneutisches Verständnis

Im 16. Jahrhundert lag die Bibel nur in lateinischer Sprache vor; der „Vulgata". Langsam begannen die Humanisten, nach den Ursprüngen der Schrift zu suchen: die Biblia Hebraica bzw. die griechische Septuaginta als Texte des Alten Testamentes bzw. der alttestamentlichen Apokryphen, das Novum Testamentum Graece als Text des Neuen Testaments waren die Folge. Das normale Volk konnte natürlich den lateinischen Text nicht lesen, sog. Armenbibeln, Bilder in der Kirche, sollten die Darstellung der biblischen Geschichten übernehmen. Aber auch den Gebildeten stand es nicht zu, die Schrift auszulegen. Wohl durfte man in der Schrift lesen, diese aber auch zu deuten verhinderte ein Interpretationsmonopol der katholischen Kirche..

Die Hauptaufgabe des Christen liegt nach den Ideen der Reformation aber im Ernstnehmen des Evangeliums. Das Mittel, um dieses zu erkennen, ist die Bibel, die Luther während seines Wartburgaufenthaltes übersetzte. „Denn Luther, als er die Bibel zu übersetzen unternahm, arbeitete eigenmächtig gegen eine von der Kirche für wahr angenommene Wahrheit: nämlich gegen die, daß es besser sei, wenn die Bibel von dem gemeinen Manne in seiner Sprache nicht gelesen werde."[4] - Gegen das Interpretationsmonopol der katholischen Kirche setzte man das Prinzip des Allgemeinen Priestertums verbunden mit der Grundidee in der hermeneutischen Frage, nämlich der Überzeugung, daß sich der Bibeltext selbst auslegt. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, daß Sastrow zwar zahlreiche - gesellschaftlich abhängige - Beispiele aus der Bibel vorstellt, sie direkt in seine Lebenserfahrung überträgt und nicht zuletzt sich selbst als

[1] Sastrow [Mohnike] I,89

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 88-90

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 4f.; Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, LXXVIII

[4] G. E. Lessing, in: J. P. Müller, Die Deutschen und Luther, 39

Exempel sieht,[1] daß er aber von einem platten - bibelungebundenen - Moralisieren nichts erkennen läßt.

Dieses reformatorische Interesse an der Bibel verband sich nun mit der Forderung nach einer humanistischen Bildung. Durch die Schulbildung, v.a. im Bereich der alten Sprachen, die Luther propagierte, wurde die Bibel der Auslegungskunst der römischen Kirchenhierarchie entwunden und verallgemeinerbar; „nur" der Geist (Charisma) ist ungenügend.[2] Die Bibel wurde, da allgemein überprüfbar, Allgemeingut. Zunächst scheint Sastrow die lateinische Vulgata im Blick gehabt zu haben; darauf deutet z.B. die Zitatangabe *„1. Regum 4"*;[3] interessanterweise verwendet die zweite Handschrift bereits die Zitierung „1. Sam. 4",[4] was auf die Verwendung der Lutherbibel hinweist. Die Verszählung in den Bibeln wurden übrigens erst später eingeführt. Die Bibel prägte Sastrows Sprache[5] und Denken.

Es ist für Sastrow selbstverständlich, daß *„gelerte Theologi"* nur *„aus dem Grunde gottlicher Schrifft"* geschehen kann.[6] Grundlage lutherischer (im Gegensatz zu katholischer) Religiosität ist allein die Bibel, wie Sastrow auch am Beispiel des Konvertiten Vergerius zum Audruck bringt: *„Dan Vergerius ließ sich [vor seiner Konversion als antilutherischer Theologe] bedunken, das Romana Ecclesia, et ita Romanum Pontificem Ecclesiae Catholicae caput esse des heiligen Geistes voll, nicht jrren konte, sonder Alles, was er thete, mehr zu glauben, hoher zu achten, vnnd dem sicherlicher zuuolgen were, als was jn heiliger Schrifft vnnd Gotts Worte vorleibt."*[7]

Im Falle Nikolaus Smiterlows erfährt der Leser der Autobiographie, daß dieser sich während seines Hausarrests intensiv mit der Bibel beschäftigt hatte und daraus Trost, Zuversicht und Vergebungskraft zog: *„Der Burgermeister, Herr Nicolaus Smiterlow, hielt sich in seinem Einlager gar still vnnd gedultig, bekummerte sich mit dem, was in auch ausserhalb der Stadt geschach, nicht ein Dinglin, sondern laß fleissig in der heiligen Schrifft, mit emtzigen Betten vortrieb er stets die meiste Zeit, den Psalter Davits bettweis lernete er gar außwendig. Ich habe in Warheit, [...] von jme auf die aufrurische Burgerschafft oder seine Feinde, die gantze Zeit vber nicht ein hartes Wort, vielweniger Fluchen oder Schelden gehört [...]."*[8]

---

[1] In diesem Zusammenhange wurde für Sastrow die Stelle Röm. 8, 28a zu einem wichtigen Bibelwort: „Wir wissen [...], daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen." - Sastrow zitiert diesen Halbvers sowohl am Beginn seiner Autobiographie ([Mohnike] I, 3), als auch [Mohnike] II, 294.

[2] Gg. die Gedanken von Müntzer, Karlstadt, ...

[3] Sastrow [Mohnike] I, 69

[4] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, 69-Anm.***)

[5] Vgl. z.B. *„[...] stundt jr Schimpff, Hon vnnd Schande, auch große Gefahr, eim ydern bey den Seinen, das der 48.* [= die Achtundvierzig] *Ansehent wolt locherich, vnnd jr Gewalt in Schwachheit vnnd eusseste Vorachtung verwendett werden [...]"* (Sastrow [Mohnike] I, 126f.)

Die Begrifflichkeit erinnert z.B. an die Gottesknechtslieder des Propheten Jesaja.

[6] Sastrow [Mohnike] II, 339

[7] Sastrow [Mohnike] II, 278f.

[8] Sastrow [Mohnike] I, 131; vgl. auch 136

Immer wieder fließen Bibelstellen in den Text der Autobiographie, v.a. im Ersten Teil - ein. Dabei bezieht sich Sastrow öfters auf die Weisheitsliteratur - den Psalter und die Sprüche Salomos - sowie den Propheten Jesaja, diesen allerdings nicht wortwörtlich, sondern sprichwortartig zusammenfassend: *„Deus det tibi unum bonum, Esaias war ein Prophete."*[1] Sastrow verwendet dabei durchwegs die Lutherübersetzung, zwar nicht buchstabengetreu, aber wortgetreu.[2]

Sastrows souveräner Umgang mit der Bibel erweist sich bspw., wenn er sich angesichts der Unzucht in Rom zugunsten der Verheiratung von Pfarrern auf Paulus bezieht.[3] Immer wieder übernimmt er Bilder aus der Bibel und projiziert sie auf sein eigenes Leben bzw. vergleicht dieses mit biblischen Erzählungen. Wenn ein unglückliches Schicksal von Sastrow als Strafe wegen Vergehens - im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhanges - betrachtet werden, so bezieht er sich dabei auf die Bibel, wie beim schon angeführten Zitat: *„Auff des Priesters Eli vnnd seiner Söne Sunde moste auch derselben Straffe ervolgen."*[4] Die Bibel wird von ihm in diesem Zusammenhang typologisch ausgelegt. Biblische Figuren werden zu Typen und Figuren, die man im eigenen Leben auch wiederfinden kann. Ganz ähnlich im typographischen Sinne verwendet Sastrow die Gestalt des Herodes und die des Pilatus, v.a. für den Themenbereich Gehorsam und Aufruhr.[5]

Sein eigenes Schicksal am Ende seiner diplomatischen Tätigkeit mit den gegen ihn erhobenen Anschuldigungen und seine Rehabilitierung vergleicht Sastrow mit der biblischen

---

[1] Sastrow [Mohnike] II, 22 u. vgl. I, 120

[2] Z.B.:

Sastrow	*Lutherbibel (1545)*
Ps. 34, 8: *„,Der Engell des Herrn lagert sich umb die her, so jne furchten, vnnd hulfft jnen aus.'"* (Sastrow [Mohnike] I, 5)	DEr Engel des HERRN lagert sich vmb die her / so jn fürchten / Vnd hilfft jnen aus.
Ps. 75, 9: *„,der Herr hat einen Becher in der Handt mit starkem Wein voll eingeschenckt, vnnd schenckt aus demselben;' den hat er mir auch, darauß zu drincken, zimblich, so viell er gewust, das isz habe vortragen konnen, dargereicht. Aber die Gottlosen alle haben auch darauß getruncken vnnd die Hefen aussauffen mussen, das ich an meinen vnnd der Meinen Feyenden mein Lust gesehen habe."* (Sastrow [Mohnike] I, 98)	DEnn der HERR hat einen Becher in der Hand / vnd mit starcken Wein vol eingeschenckt / vnd schenckt aus dem selben / Aber die Gottlosen müssen alle trincken / vnd die Hefen aussauffen.
Spr. 24, 21f.: *„Mein Kindt, furchte den Herrn, vnnd menge dich nicht vnder die Auffrurischen, dan jr Vnfall wurt plotzlich entstehen, vnnd wer weis, wen beider Vngluck kompt"*. (Sastrow [Mohnike] I, 152	21 kind / fürchte den HERRN vnd den König / Vnd menge dich nicht vnter die Auffrürischen. 22 Denn jr Vnfal wird plötzlich entstehen / Vnd wer weis wenn beider vnglück kompt?

Weiters nennt Sastrow [Mohnike] I, 172 noch den 173. Psalm *„Am Wasserflyssen Babilon"*

[3] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 351

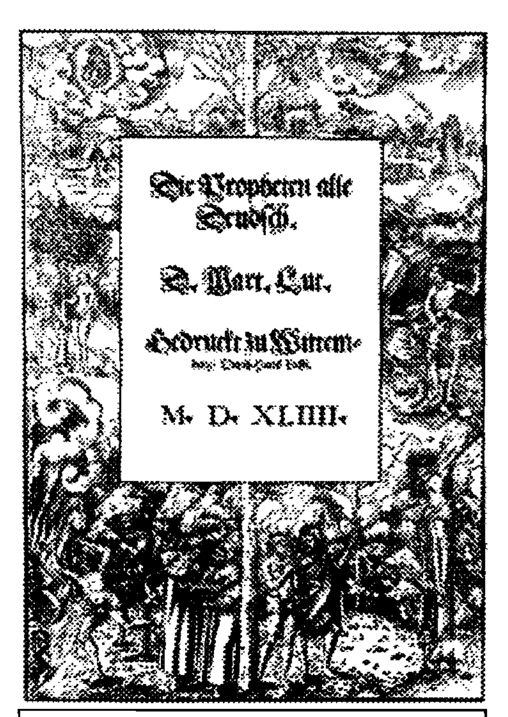
[4] Sastrow [Mohnike] I, 69

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 347 u 180f.

Erzählung von Haman und Mordechai im Buch Esther:[1] der gnädige Gott *„bringt mein* [scl. Sastrows] *Vnschult vnnd meiner Verleumbter Lugen gar herlich an den Tag, daß Mardachaeus mit allen Ehren geziert vnnd Haman dagegen jn die gröste Vnehr, Schande, Spott vnnd Schmahe gesetztt, jn den Galgen, den er Mardachaeo gebauwt, selbst gehengtt worden.“*[2]

Sastrow verstand die Bibel dabei weitgehend wortwörtlich, als unverrückbares, gottgegebenes Gotteswort. Wenn er oft biblische Erzählungen direkt auf seinen eigenen Lebenszusammenhang umlegt, dann deutet das auf eine unhistorische Zugangsweise.

Anlage: „Deus det tibi unum bonum, Esaias war ein Prophete“ *(B. Sastrow)*[3]



Das Deckblatt zu den Propheten in der Lutherbibel (1545)

Immer wieder bezieht sich Sastrow in seiner Autobiographie auf die Bibel, und zitiert aus ihr. Knapp vor dem für sein Leben prägenden politischen Geschehen seines Lebens, dem Augsburger Reichstag, - 1545 - ist Luthers revidierte Bibelausgabe veröffentlicht worden. Auch wenn das nirgendwo bei ihm erwähnt wird, ist davon auszugehen, daß Sastrow diese Bibelausgabe gekannt hat, noch dazu, wo er - nach seinem eigenen Zeugnis - ja sehr wohl Lutherschriften durchstudiert und für sich rezipiert hat, z.B. Luthers ebenfalls im Jahre 1545 erschienene antikatholische Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“.

Ein- bzw. zweimal bezieht sich Sastrow dezidiert - und durch die Wiederholung sprichwortartig - auf den Propheten Jesaja: *„Deus det tibi unum bonum, Esaias war ein Prophete“.* Es handelt sich dabei nicht, wie zunächst zu vermuten wäre, um ein Zitat, auch wenn es einige Anklänge gäbe,[4] sondern offenbar um einen Sukkus des Jesajabuches für Sastrow selber und seine Lebensgeschichte. Es handelt sich dabei um mehr als um einen Stoßseufzer. Jesaja bietet sich für einen Autobiographen wohl auch deshalb zu einer Identifikation an, als daß das Buch des Propheten Jesaja selbst durchaus auch autobiographische Züge aufweist. Die formgeschichtliche Untersuchung hat in den prophetischen Schriften drei literarische Haupttypen erkennen lassen: die Spruchdichtung (wenngleich bisweilen nur noch eine Prosafassung überliefert ist), die biographische Prosa und die autobiographische Prosa. Alle diese literarischen Typen sind in Jes. 1-39 vertreten: Autobiographie in den Kapiteln 6 und 8, Biographie in Kapitel 7; 20; 36-39 und vornehmlich

---

[1] Vgl. v.a. Esther 5-7

[2] Sastrow [Mohnike] II, 659

[3] Sastrow [Mohnike] II, 22; als Zitat, jedoch ohne den zweiten Satzteil auch: I, 120

[4] Vgl. Jes. 5, 20; 40, 29-31; 45, 2-4 u.ö.

Sprüche, die verschiedenen Gattungen zugehören. Daß der Kern der Kapitel 1 bis 12 vom Propheten selbst zusammengestellt wurde, ist höchstwahrscheinlich. Schwierig ist, daß 7, 1 ff. - zumindest in seiner jetzigen Gestalt - der Form nach ein Er-Bericht ist im Gegensatz zu den Ich-Berichten in Kapitel 6 und 8.[1]

Es stellt sich damit aber die Frage der Anknüpfung der Lebensgeschichte und der Identität Sastrows an den Propheten Jesaja, die dann aber ein Licht auf das religiöse Selbstverständnis Sastrows gibt. Ein Vergleich mit dem Bibeltext würde die religiöse unter Ausblendung der konfessionellen Identität beleuchten, um jedoch einen Bezug zum konfessionellen Selbstverständnis zu erreichen, muß als Vergleichspunkt ein typischer Text der Reformation gesucht werden. Hier nun bietet sich die Vorreden Luthers zu den Propheten und im besonderen des Propheten Jesaja an. Die Vorrede zu Jesaja schließt sich direkt an die zu den Propheten an; beide Vorreden bilden in einem gewissen Sinne eine Einheit. Die Gedanken, die Luther hier formuliert, waren für die Reformation typisch, und haben die Gedankenwelt der Reformation geprägt; d.h. selbst wenn Sastrow den Text nicht direkt gekannt hätte (was aber unwahrscheinlich ist), würden sich Spiegelungen i.S. von verwendeten Begrifflichkeiten oder Bildern in seinen Gedanken finden.

Die folgende Gegenüberstellung nimmt die zwei bereits behandelten Themenfelder wieder auf und sucht nach Parallelitäten in den beiden Vorreden Luthers zu den Propheten und Jesaja:[2]

Der Gegenwartsbezug	
Für Sastrow (und viele seiner Zeitgenossen) ist Luthers Wirken gottgewollt; sein Auftreten wird als Hinweis auf Gottes Reich beurteilt. Dementsprechend ist die Ablehnung der Reformation auch eine Ablehnung des Evangeliums; ein Krieg gegen die reformatorischen Länder ist dementsprechend ein Krieg gegen das Evangelium. *„Ich"*, resümiert Sastrow, *„kan gleichwoll meinen Kindern des heiligen Mans, Doctoris Martini Lutheri, Prophecei vnerinnert nicht lassen, das Teutschland wegen Vorachtung Gottes Worts vnnd anderer Sunde Krig erleiden wurde, er aber, so lang er lebte, denselben auffhalten, balt nach seinem Tode denselben erwarten solten. Vnnd ist er in diesem 46. Jhar den 18. Februarij* [1546] *zu Eißleben in seinem Vatterlandt seliglich entschlaffen. [...] das sich zum Teutschen Krig* [scl. Schmalkaldischen Krieg] *Zurusten mit dem Februario, damall Dr. Lutherus nur krank zu werden angefangen."*[3]	„[...] so auch jtzt Gottes wort verachtet wird / ob gleich noch teglich / die Zeichen vnd Geschicht / dazu das reich Christi / gewaltiglich für augen stehet vnd gehet".[4]

[1] Vgl. u.v.a. Porteous/Kaiser, Jesajabuch

[2] Unterstreichungen durch den Verfasser verweisen auf wortwörtliche Parallelen

[3] Sastrow [Mohnike] I, 379f.

[4] Luther, Vorrede auff die Propheten (i. d. Bibelausgabe: Wittenberg 1545), II^{r}

Das Wirken Gottes in der Welt Am Schicksal von Personen erfährt der Mensch das Wirken Gottes, auch in der großen Politik: Es ist für Sastrow einsichtig, *„das Seiner Key. Mt. Keyserliche Hocheit“* [sic!] bis zum Geharnischten Reichstag *„gewachssen, zugenommen vnnd auf die oberste Staffell gestigen ist“* - Sastrow bezieht sich dabei auf den Geharnischten Reichstag -, bis er *„wieder seine schrifftliche vnnd mundtliche Zusage auff allen gehaltenen Reichshandlungen vnnd Abscheiden gehandelt, darjn er austrucklich vorsprochen, gelobt vnnd zugesagt, das er wegen der Augßburgischen Confession Religion niemandts mit Kriegesgewalt, noch durch andere Wege beschweren [...] wölte“*[1] und er dann aber - endgültig seit dem Schmalkaldischen Kriege - gegen diese Zusagen wie gegen die freie Verbreitung des Evangelium und auch gegen den Frieden insgesamt gehandelt hat. Die Abdankung Karls ist dann nur mehr folgerichtig.[2] Sastrow stellt sich auf Seite der Interimsgegner - wenngleich nicht ohne Zögern, handelte es sich doch um einen Widerstand gegen die Obrigkeit. Er bezeichnet einen Protest der pommer'schen Theologen gegen das Interim als Erklärung *„des vngeferlichen* [= ungefähren] *Inhalts, das sie sich jhre Freiheit nicht wolten nemmen lassen, vnnd die Leute fur die ewige Vordamnus vnnd den Teuffell nicht vorwarnen, vnnd offentlich von der Cantzell sagen, unter dem Interim sey der hellische Teuffell begraben, also die Warheit vorlauchenen, dan man musse Gott mehr furchten als die Menschen; [...].“*[3]	„[...] Denn in den Propheten sehen wir / wie gar es doch keinem wol ausgangen ist / der Gottes drewen verachtet hat / Wens auch gleich die allermechtigsten Keiser vnd Könige / oder die allerheiligsten vnd gelertesten Leute weren / so die Sonne beschienen hette. Vnd widerumb / wie gar doch keiner verlassen ist / der auff Gottes trösten vnd verheissungen sich gewagt hat [...]. Denn die Propheten beweisen vns damit / Das Gott vber seinem ersten Gebot halte / vnd wolle ein gnediger Vater sein der Armen vnd Gleubigen / vnd sol jm keiner zu geringe noch zu verachtet sein. Widerumb ein zorniger Richter vber die Gottlosen vnd Stoltzen / vnd sol jm keiner zu gros / zu mechtig / zu klug / zu heilig sein / er sey der Keiser / Bapst / Türcke vnd Teuffel dazu. VND vmb dieses stücks willen / sind vns die lieben Propheten zu vnser zeit / nütze vnd nötig zu lesen / Das wir mit solchen Exempeln vnd Predigten gesterckt vnd getröst werden / wider der verdampten Welt vnaussprechliche / vnzeliche / vnd ob Gott wil / die aller letzte ergernisse. Denn wie gar fur lauter nichts helt doch der Türcke / vnsern HErrn Jhesum Christ vnd sein Reich / Gegen sich selber vnd seinem Mahmeth? Wie gar veracht ist auff dieser seiten bey vns / vnd vnter dem Bapstum / das liebe / arme Euangelium vnd Gottes wort / Gegen dem herrlichen schein vnd reichthum der menschlichen Geboten vnd Heiligkeit? Wie gar sicher faren die Rottengeister / Epicurer / vnd andere jre gleichen / mit jrem eigen Dünckel / wider die heilige Schrifft? Wie gar frech vnd wilde lebt jtzt jederman / nach seinem mutwillen / wider die helle Warheit / so jtzt am tage. Das es scheinet / als were weder Gott noch Christus etwas / Schweige das Gottes erste Gebot solt so strenge sein.“[4]
Tun-Ergehen-Zusammenhang Das Schicksal des Landgrafen Philipp ist für Sastrow ein Ergebnis aus dessen Haltung	„Das es gewislich nicht anders ist / die Propheten lesen oder hören / denn lesen vnd hören / wie Gott

[1] Sastrow [Mohnike] II, 647

[2] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 347ff.

[3] Sastrow [Mohnike] II, 644f.

[4] Luther, Vorrede auff die Propheten (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), $II^r.II^v$

gegenüber dem Kaiser. Unfriedliche Haltung zieht unweigerlich Mißerfolg nach sich.[1] Ähnliches findet sich auch bei Markgraf Albrecht Alcibiades von Brandenburg, der *„dem Keyser geholffen, das er den Churfursten von Sachssen, Hertzog Johan Friderichen, vnnd den Landtgrauen gefenglich bekommen“*; er wurde schließlich *„jn des Keisers vnnd Reiches Acht erclert, seine Vestungen zerbrochen, jst von Land vnnd Leuten vortrieben, vnnd hatt letzlich zu Pfortzheim jn der Marggrauenschafft Baden jn Armut vnnd langwiriger schwerer Kranckheit einen mistaltigen erschrecklichen Todt genommen“*.[2].	drewet vnd tröstet. Drewet den Gottlosen / die sicher vnd stoltz sind / vnd wo das drewen nicht helffen wil / nachdrückt mit straffen / Pestilentz / Theurung / Krieg / bis sie zu grunde gehen / vnd also sein drewen im ersten Gebot war macht. Tröstet aber die Gottfürchtigen / so in allerley nöten sind / Vnd auch nachdrückt mit hülffe vnd rat / durch allerley Wunder vnd Zeichen / wider alle macht des Teuffels vnd der Welt / vnd also sein trösten im ersten Gebot auch war macht.“[3]
Individueller Gottesbezug - Gott als direktes Gegenüber Die Bibel wird von den Evangelischen persönlich gelesen: Wenn bspw. der Landgraf Philipp von Hessen das Interim mit den Worten zurückweist, daß er *„das Interim hette [...] vorlesen, darjnne etliche Dinge begriffen, die er woll mit heiliger Schrifft nicht beweisen konte, für sich auch aller Dinge nicht vostunde“*,[4] so spricht daraus auch das Bewußtsein, in Glaubensfragen mündig zu sein. Gleichzeitig mit den evangelischen Reaktionen auf das Interim berichtet Sastrow lang und eindrücklich über die brutale Verfolgungen und Austreibung evangelischer Geistlicher. Sastrow gebraucht dabei die Begriffe *„Exekution des Interims”* und *„Inquisition”* - letzteren Begriff findet sich schon bei der Filterung von Nichtkatholiken bei den Rekrutierungen für kaiserliche Heer im Schmalkaldischen Krieg.[5] Menschen als Exempel/Vorbilder zu verstehen gibt es bereits in der Bibel, z.B. im Neuen Testament bei Paulus. So kann Sastrow selber zum Exempel für das Wirken Gottes werden: Seine direkte Gottesbeziehung betont Sastrow immer wieder: *„Wir wissen (sagt der hocherleuchter Apostolus, Rom. 8.), das denen, die Gott lieben, alle Ding zum Besten dienen. [...] das mein gnediger Gott solliches durch den gantzen Lauff meines Lebens*	Für Luther steht der einzelne Mensch im Blickpunkt des Glaubens: „[...] da sehe ein jglicher zu / das er gewis sey / das sein Gottesdienst sey durch Gottes wort gestifft / vnd nicht aus eigener andacht erfunden oder wol gemeinet. Denn welcher Gottesdienst pfleget / der kein Gottes zeugnis hat / der sol wissen / Das er nicht dem rechten Gott / sondern seinem eigen ertichten Abgotte / das ist / seinem dünckel vnd falschen gedancken / vnd damit dem Teuffel selbs dienet / vnd gehen aller Propheten wort wider jn.“[4] „DA fur vns nu die Propheten gut sind / wie S. Petrus rhümet. j. Petr. j. Das die Propheten habens nicht jnen selbs dargethan / was jnen offenbart ist / Sondern / Vns / Vns (spricht er) haben sie es dargethan. Denn sie haben vns also gedienet mit jrem weissagen / Das / wer in Christus reich sein wil / sol wissen vnd sich darnach richten / Das er müsse zuuor viel leiden / ehe er zu der Herrligkeit kome.“[5]

[1] Vgl. Sastrow [Mohnike] II, 640

[2] Sastrow [Mohnike] II, 379

[3] Luther, Vorrede auff die Propheten (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), II^r.II^v

[4] Sastrow [Mohnike] II, 563f.

[5] Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 359. Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation VI (IX. Buch), 152ff.

von der Zeit ahn er mich aus Mutterleibe gezogen, bis an dissen Tag [...] sollen meine geliebte Kinder, der Beschreibungen meines Herkomens, Geburt, Lebens, vnnd was mir darin allenthalben begegnet vnnd zugestanden, sich nur mit Fleisse ersehen."[1] In einem Satz sucht Sastrow seine persönliche Religiosität mit einer Mahnung an die Nachkommen zu verbinden, ehe er seine Motive - auf die schon andernorts eingegangen worden ist - nennt: Aus dieser Gottesbeziehung erwächst auch ein/das (?) Motiv für Sastrows Autobiographie. *„Wolliches dan Eine Ursache ist, warumb ich disse Historiam, meines Lebens Lauff, beschrieben, das ich meine Kinder daraus vätterlich vormahnen wollen, in jrem ordenlichen Beruf nur getrewlich zuuorfaren, vnnd da allgereit etwas rauges Windes jnen unter Augen brausen wurt, derwegen nicht abzulassen, sondern vollstendig dem warhafftigen, allmechtigen Gott still zu halten, vnnd von dem Hulff vnnd Errettunge in gewisser Hoffnung zu erwarten."*[2] Bartholomäus Sastrow will sich als Exempel der göttlichen Vorsehung darstellen.[3]	„WAS für nutz aber haben müge / wer Jesaiam lieset / das wil ich den Leser lieber selbs erfaren lassen / denn erzelen. Vnd wer es nicht erferet noch erfaren wil / dem ist auch nicht nütze viel dauon zu rhümen. Er ist für war voller lebendiger / tröstlicher / hertzlicher Sprüche / für alle arme Gewissen / vnd elende betrübte Hertzen."[6]
Trost durch Gott im Glauben und ***persönliche Errettung*** Eine vorsichtig positive Stellungnahme Melanchthons und der politische Druck des Kaisers bereiteten den Boden zur Publikation des Interims. Spitz faßt Sastrow die Stimmung zusammen: *„Als nun alles durch allerlei Practiken gnugsam ausgearbeitet, die papistischen Stende des Reichs, so das Merentheill von Bapst, Keyser, Konig informiert, jn jrer Meinung gestärcket, derwegen frech, keck, hoffertig vnnd vnuerschemt, die Confessionisten* [= Evangelischen], *beide, hohes weltlichen Standes, auch viele der Gelerten kleinmutig, vnbestendig, ja vmb jres Genieses willen, auch Gnade vnnd guten Willen bei Key. Kön. Mt., Pabst vnnd dem grossen Hauffen zuerlangen vnnd zubehalten, das Interim vorfertigt,*	„Vnd das ist vns gar ein starcker trost / vnd tröstliche stercke / das wir für vnser Christlich leben so mechtige vnd alte Zeugen haben / da durch vnser Christlicher glaube gar hoch getröstet wird / das er der rechte Stand sey für Gott / wider alle andere vnrechte / falsche / menschliche Heiligkeit vnd Rotten / Welche vmb jres grossen scheins vnd der menge willen / so dran hangen / Widerumb auch vmb des Creutzes vnd wenige willen / so am Christlichen glauben halten / ein schwach hertz / gar hoch ergern vnd anfechten. Wie zu vnser zeit / des Türcken / Bapsts / vnd andere Rotten / vns grosse gewaltige Ergernis geben."[3] „DArnach mustu den Propheten Jesaiam in drey teil teilen / [...] JM andern [d.h. im zweiten Teil]

[4] Luther, Vorrede auff die Propheten (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), III^{v}

[5] Luther, Vorrede auff die Propheten (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), II^{r}

[1] Sastrow [Mohnike] I, 3f.

[2] Sastrow [Mohnike] I, 6

[3] Vgl. Wenzel, Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II, 212

[6] Luther, Vorrede auff den Propheten Jesaiam (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), IIII^{r}.IIII^{v}

vberantwurtett, vnnd sich dem gehorsamlich vnderworffen [...]."[1] Sastrow bezieht sich auf Luthers Hetzschrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545). Das Bestehen in dieser teuflischen und existentiell bedrohenden Situation und sogar die Verbreitung evangelischen Gedankengutes führt Sastrow auf das Gnadenwalten Gottes zurück: *„Aber vnser Herr Got hat es, seiner hohen vnbegreifflichen Weißheit nach, zu weiter Außbreitung seines Gottlichen Namens, mehrer Erclerung seines seligmachenden Euangelii, Offenbarung des Teuffels, desselben Babsts, Cardinalen, Bischouen vnnd des gantzen teuffelschen Schwarms Boßheit, Schelmerei, Lugen, Heuchgelei, also Alles zu seiner Ausserwelten Bekerunge, auch zeitlichem vnnd ewigem Glucke, Errettung, Trost, Sterckunge vnnd Seligheit gnediglich gerichtet."*[2]	hat er ein sonderlichs zuthun / mit dem Keiserthum zu Assyrien / vnd mit dem keiser Sanherib / [...]. Welchs Wunder wol der grössesten eines ist / so in der Schrifft erfunden wird / Nicht allein der Geschicht halben / das solcher mechtiger Keiser / solte für Jerusalem geschlagen werden / Sondern auch des glaubens halben / das mans hat gegleubt. Wunder ists / sage ich / das jm ein Mensch zu Jerusalem hat können gleuben / in solchem vnmüglichem stücke. Er wird on zweiuel offt haben müssen viel böser wort der Vngleubigen hören."[4] „JM dritten stücke / Hat er mit dem Keiserthum zu Babel zuthun / Da weissagt er von dem Babylonischen gefengnis / damit das Volck solt gestrafft / vnd Jerusalem verstöret werden / durch den Keiser zu Babel. Aber hie ist seine grösseste erbeit / wie er sein zukünfftig Volck / in solcher zukünfftiger Verstörunge vnd Gefengnis / tröste vnd erhalte / das sie ja nicht verzweiueln / als sey es mit jnen aus vnd Christus Reich würde nicht komen / vnd alle Weissagung falsch vnd verloren sein. WJe gar reiche vnd volle predigt thut er da / das Babel solle widerumb verstöret / vnd die Jüden los werden / vnd wider gen Jerusalem komen."[5]

Gottesdienst und Gebetsfrömmigkeit

Schon in frühester Kindheit ist bei Sastrow die Kirche in sein Leben einbezogen; und sobald er Latein einigermaßen beherrschte, mußte er schon in der Messe singen.[6] Die häufige Heiligenverehrung, die damit auf das engste verbundene Bilderverehrung und den Ablaß trifft Luthers heftige Kritik am Glauben und Gottesdienst seiner Zeit: „Als nemlich, die werk des ersten gebottis heysset man zu diszer zeit singen, leszen, orgeln, meszhalten, metten, vesper und ander getzeiten beten, kirchen, altar, Closter stiften und schmucken, glocken, kleinod, kleid, geschmeid, auch schetz samlen, zu Rom, tzu den heiligen laufen. Darnach, wen wir, bekleidet, uns bucken, knybogen, roszenkrentz und psalter betten, und das alles nit für einem abgot, szondernn für dem heiligenn creutz gottis odder seiner heiligen bild thun, das heyssen

[3] Luther, Vorrede auff die Propheten (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), II^r

[1] Sastrow [Mohnike] II, 335

[2] Sastrow [Mohnike] II, 289

[4] Luther, Vorrede auff den Propheten Jesaiam (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), IIII^V

[5] Luther, Vorrede auff den Propheten Jesaiam (i. d. Bibelausgabe: Wittemberg 1545), IIII^V

[6] Sastrow [Mohnike] I, 61f.

wir got ehren, anbetten und lauts des ersten gebottis kein andere gotter haben [...]."[1] Auffallend bei Sastrows Schilderung ist trotz der sicherlich tiefen Religiosität der lose Umgang mit Kirchengütern: So erfahren wir beispielsweise über den Diebstahl von Monstranzen,[2] der Sastrow zwar wegen der Dreistigkeit der Tat aufzuregen scheint, seine Religiosität aber kaum trifft. Vielleicht spielt bei Sastrow hier ein Motiv mit, das in der Selbstbiographie Thomas Platters motivhaft ausgebaut ist: daß die Hinwendung zur Reformation symbolhaft in der Minderwertung der Kirchengüter ausgedrückt wird; mit den Kirchengütern wird gewissermaßen auch die alte Gläubigkeit aufgegeben.[3]

An einer Stelle distanzierte er sich dezidiert von der katholischen Meßfeier, obwohl er sie zweifelsohne gekannt hat. Während seines Romaufenthaltes, als er im Dienst Kaspar Hoyers ist, fordert ihn dieser auf, ihm bei der Meßfeier zu helfen. Hier stellt sich Sastrow offenbar wenig geschickt an, da er *„das Handtwerck nicht gelernet, noch zu lernen Lust hette"*.[4] Das deutet sein Dienstherr nicht ganz ohne unrichtig als indirektes Bekenntnis zum Protestantismus.[5] Über Pilgerfahrten spricht sich Sastrow negativ aus, „als *„aus einer narrischen Andacht nach dem heiligen Grab zu ziehen"*.[6]

Schwärmen kann Sastrow von Kirchenmusik, die *„lieblichste Musicam vocalem"* hört Sastrow in Trier; *„hab sonst Hertzog Vlrichs von Wirtenberg [...], des Churfursten von Sachssen, des Romischen Konings, ja Keysers Musicam gehört, aber disser lang nicht gleich"*.[7] Es spricht da eine Begeisterung heraus, die in der Erneuerung des Kirchenliedes durch die Reformation, allen voran durch Martin Luther, begründet sein könnte, durch die das Kirchenlied wieder modern geworden ist. Musik ist für die Reformation eine praxis pietatis und gehört damit zum deutlichen und bewußten volkskirchenlichen Frömmigkeitsleben[8]

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß Sastrow keine Predigten in seine Autobiographie einarbeitet, wie das bspw. gerade für die Zeit des Augsburger Reichstages Wolrad von Waldeck oftmals getan hat.

Darüber, daß Sastrow betete, berichtet er nichts, sieht man einmal von einigen wenigen Bemerkungen am Rande ab. Als er vom Tode des Bruders erfährt, bekennt er, *„hab darher allerlei schwere, traurige Gedancken geschöpffet, wöllichs ich dem lieben Gott befohlen lassen sein mus"*.[9] Angesichts der religiösen Praxis beider Konfession darf aber getrost davon ausgegangen werden, daß Sastrow regelmäßig seine Gedanken „dem lieben Gott (an)befohlen"

---

1 Luther, Von den guten Werken (1520), WA VI, 211, 14-21

2 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 82ff.

3 Vgl. Kohler, Jögli, nun buck dich, 61ff.

4 Sastrow [Mohnike] I, 325

5 Vgl. Sastrow [Mohnike] I, 325f.

6 Sastrow [Mohnike] I, 309

7 Sastrow [Mohnike] I, 307

8 Vgl. Krummacher, Musik, 11-52

9 Sastrow [Mohnike] I, 320

hat.[1] „Das Gebet erlangte im Protestantismus eine spezifische Bedeutung als religiöse Devotionsform [...].“[2] Daß Sastrow nichts über seine Betpraxis berichtet, mag an der Selbstverständlichkeit dieser Praxis liegen.

Manche Gebetsformeln finden sich jedoch immer wieder im Text, ohne daß deshalb von einem Gebet im eigentlichen Sinne des Wortes gesprochen werden kann. Die Erzählung über die Errettung aus Todesgefahr endet mit einer gottesdienstlichen Formulierung:

„[...] darfur sei jme [scl. Gott] *Lob, Ehr, Danck*
und Preiß, beide von mihr vnnd den
Meinen aus glaubigem Hertzen
in Ewigheit gesagtt.
Amen.“[3]

---

[1] Vgl. zur Gebetspraxis der Reformation u.a. Köhler, Dogmengeschichte II, 428ff.

[2] Tersch, Österr. Selbstzeugnisse, 250f.
Das wird bspw. am Cursus Vitae des Protestanten Christoph Hueber (1523-1574) deutlich, der diesen Aspekt deutlich herausstreicht. Das Gebet wird für ihn gewissermaßen auch zum Instrument eines gottgefälligen und damit erfolgreichen Lebens. Vgl. ebd.

[3] Sastrow [Mohnike] I, 379

Anlage:

Zeittafel zur deutschen Reformation

Die Deutsche Reformation nahm ihren Anfang durch das Auftreten von Martin Luther (1483-1546).

10.11.	1483	in Eisleben geboren. Besuch der Stadtschule in Mansfeld und der Schule der „Brüder v. gemeins. Leben“ in Magdeburg.
seit	1498	der Lateinschule in Eisenbach.
	1501	Student der artistischen Fakultät in Erfurt, an einer zu seiner Zeit noch nicht vom Humanismus geprägten Universität.
	1505	Magister artium. Beginn des Jusstudiums.
Juli	1505	Eintritt ins Augustiner Kloster zu Erfurt.
	1507	Priesterweihe.
	1508	nach Wittenberg versetzt; Theologiestudium.
	1510/11	Reise nach Rom in Ordensangelegenheiten.
	1512	Doktor der Theologie; Professor für die Bibel.
	1513-1519	Allmähliches Entstehen von Luthers reformatorischer Theologie, beginnend mit der aus Röm. 1, 17 gewonnenen immer klarer verstandenen Erkenntnis, daß unter „Gerechtigkeit Gottes“ nicht die Gerechtigkeit zu verstehen sei, die Gott fordert, sondern die, die er um Christi willen dem Sünder schenkt: Allein aus Gnaden bzw. aus Glauben.
31.10.	1517	Anschlag der 95 Thesen (fraglich). Gerichtet gegen den Ablaß.
Juni	1518	Anfang des Ketzerprozesses gegen Luther.
	1518	Melanchthon als Professor für Griechisch nach Wittenberg berufen.
Herbst	1518	Luther wird von Kardinal Cajetan in Augsburg verhört.
Jänner	1519	Luthers Unterredung mit Carl von Miltitz.
Juni	1519	Leipziger Disputation (Streitgespräch): Leugnung der Unfehlbarkeit der Konzile und der Heilsnotwendigkeit des päpstlichen Primates.
Juni	1520	Bannandrohungsbulle: „Exsurge Domine“. Verbrennung der kanonischen Rechtssammlungen und der Bulle gegen Luther.
		Drei Reformatorische Hauptschriften:
		1. „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“. 2. „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“. 3. „Von der Freiheit eines Christenmenschen“.
Jänner	1521	Bannbulle gegen Luther.

April	1521	Luther vor dem Reichstag zum Worms: Von ihm werden nur Gründe der hl. Schrift und der „Vernunft“ als Maßstab anerkannt; Bindung des Gewissens an Gottes Wort.
26.5.	1521	Wormser Edikt: Reichsacht über Luther und seine Anhänger.
Mai März	1521 bis 1522	Luther auf der Wartburg: Anfang der Bibelübersetzung (NT), Postille (Auslegung der Sonntagsevangelien).
		Bilderstürmer und Schwärmer in Wittenberg. Luther kehrt zurück nach Wittenberg.
Sept.	1522	Septemberbibel (NT in Deutsch) wird publiziert.
	1522/23	Aufstand der Reichsritterschaft: U. v. Hutter und Fr. v. Sickingen bemühen sich, Luther einzubeziehen.
	1522	Beginn der Reform des Gottesdienstes in Wittenberg nach dem Grundsatz: es kann bleiben, was nicht im Gegensatz zur Bibel steht. Abschaffung des Meßopfers.
	1523	Das Abendmahl in beiderlei Gestalt: Einführung des Kelches
	1524	1. Lutherisch Gesangbuch.
	1525	Bauernaufstand; Scheidung von den Humanisten. Luthers Heirat mit Katharina von Bora.
	1526	Torgauer Schutzbündnis der Evangelischen.
		1. Reichstag zu Speyer: Die Evangelischen Landesherren dürfen es bis zum nächsten Konzil in Sachen der Religion so halten, wie sie es sich vor Gott und dem Kaiser zu verantworten getrauen. - Beginn des organisatorischen Ausbau der lutherischen Landeskirche.
	1526-29	Visitationsreisen in Kursachsen.
	1526	Luthers „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“.
Frühj.	1529	Luthers 2 Katechismen.
Frühj.	1529	2. Reichstag zu Speyer: Durchführung des Wormser Ediktes geboten. Protest der evang. Fürsten („Protestanten“).
Okt.	1529	Marburger Religionsgespräch mit Zwingli. Einigung in 14 Artikeln. Nichteinigung in der Abendmahlsfrage.
	1530	Reichstag zu Augsburg. Verlesung des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses (Hauptverfasser Melanchthon) und der Confutatio (kath. Wiederlegungsschrift). Die Apologie der CA (Verfasser Melanchthon) kommt nicht mehr zur Verlesung. Durchführung des Wormser Ediktes bestimmt.
Febr.	1531	Schmalkaldischer Bund der evang. Fürsten: Schutzbündnis gegen die Durchführung des Wormser Ediktes. Die Fürsten übernehmen die Führung in Sachen der Reformation.
	1532	Nürnberger Waffenstillstand: Vorübergehende Duldung der Evangelischen durch den Kaiser unter der Drohung des Schmalkaldischen Bundes und neuerlicher Türkengefahr.
	1532-41	Ruhige Ausbreitung der evangelischen Sache. Friedliche Ausgleichsversuche des Kaisers (Religionsgespräche).
	1537	Schmalkaldische Artikel (verfaßt von Luther).

	1541	Sonderabkommen des Kaisers mit dem lutherischen Landgrafen von Hessen und dem luth. Moritz v. Sachsen.
	1545	Eröffnung des Konzils von Trient.
18.2.	1546	Luthers Tod in Eisleben.

Luthers wichtigster Mitarbeiter war Philipp Melanchthon (Schwarzert).

16.2.	1497	zu Bretten in der Pfalz als Sohn eines Waffenschmiedes geboren, Großneffe Reuchlins.
	1514	Magister.
	1518	Professor der griechischen Sprache in Wittenberg.
	1521	Loci Communes, erste evangelische Glaubenslehre.
	1530	Augsburgisches Bekenntnis und Apologie. Melanchthon hat das evang. Unterrichtswesen neu organisiert und durch Lehre und Schriften Generationen von evang. Intellektuellen Pfarrern erzogen und beeinflußt. Daher trägt er den Ehrentitel Praeceptor Germaniae. Er, der in allem auf Vermittlung bedachte Humanist, war auch auf eine Versöhnung von Reformation und Humanismus bedacht, indem er das humanistische Bildungsgut „nicht als Weltanschauung, sondern eben als Bildungsgut" bewahrt und weitergegeben und dem Anliegen der Reformation dienstbar gemacht hat.
19.4.	1560	Melanchthons Tod.

VI.

Zusammenfassende Bemerkungen: Der Quellenwert der Autobiographie des Bartholomäus Sastrow

„Der Werth dieser Selbstbiographie [scl. Sastrows] *erstreckt sich keineswegs bloß auf die Aufhellung mehrerer Punkte in der Pommerschen, oder speciell Stralsundischen Geschichte des sechszehnten Jahrhunderts, sondern breitet sich über mehrere Theile der deutschen Geschichte überhaupt [...] aus [...].“* (G. Chr. Fr. Mohnike)[1]

Formale Charakteristika der Autobiographie

Sastrows Werk stellt eine bedeutende Quelle des 16. Jahrhunderts dar. Als Autobiographie reiht sie sich in die Gruppe der Ego-Dokumente ein. Diese umfassen nach der gängigen Begriffsbestimmung von Winfried Schulze nicht nur neben den klassischen Selbstzeugnissen Reiseberichte, Briefe, Schreib- oder Wirtschaftsbücher, sondern auch z.B. Gerichtstexte wie Verhörprotokolle, weil auch darin Menschen Auskunft über sich selbst geben.

In Sastrows Autobiographie findet sich sehr vieles des oben Angesprochenen; damit kann das Werk Sastrows als Ego-Dokument par excellence angesprochen werden: Die Lebensbeschreibung Sastrows reiht Reiseberichte neben Rechtfertigungsschriften; sie bietet eine Familien- und Stadtchronik, dazu noch eine Vielzahl von Dokumenten.

Bindeglied aller dieser textlichen Patchwork ist die eigene Person,[2] und Sastrow kann die diesem Darstellungskonzept immanente Gefahr nicht immer umgehen, die eigene Person zu überschätzen, wie dies gerade bei der Darstellung der Ereignisse im Anschluß an den Schmalkaldischen Krieg deutlich wird.

... als Quelle für die frühe Reformationsgeschichte

Sastrows Autobiographie umfaßt einen ungewöhnlich großen Zeitraum von ungefähr 80 Jahren, von denen uns allerdings nur die Darstellung der Jahre zwischen rund 1520 und 1550 überkommen ist. Hier liegt aber - zumindest dem Umfang nach, soweit wir wissen - das Hauptgewicht seiner Lebensbeschreibung.

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, [III]f.

[2] Vgl. u.v.a. Brosthaus, Bürgerleben im 16. Jahrhundert, 106

Bei der Untersuchung der Autobiographie haben sich verschiedene Schwerpunkte der Darstellung ergeben, die v.a. auf Unterscheidung zweier großer thematische Blöcke hinauslaufen: (1.) die Darstellung des Durchbruches der Reformation in den Hansestädten, v.a. in Stralsund, und (2.) die Behandlung des „Geharnischten Reichstages".

Dem entspricht auch die Verwendung der Sastrow'schen Autobiographie in der modernen Literatur: Breite Bedeutung erlangte die Autobiographie Sastrows bei der Aufarbeitung der sozialen Unruhen im Zuge der Frühreformation durch die Geschichtswissenschaft in der DDR. Bedeutendster Forscher ist hier Johannes Schildhauer, der in zahlreichen Büchern und Aufsätzen sich diesem Thema widmet. Schildhauer zieht Sastrow - genauso wie andere Forscher - nur für die Epoche der 20er Jahre als eine der Quellen heran. Sastrow selbst tritt kaum in Erscheinung, was auch insofern um so verständlicher ist, als die Ereignisse der frühen Reformation nicht eigentlich zur Lebensgeschichte Sastrows gehören, fanden sie doch vor oder kurz nach seiner Geburt statt. Hier ist Sastrow selbst schon „Sekundärquelle", die überkommene Traditionen - überarbeitet oder nicht - wiedergibt.

Diese grundlegende Fragestellung wurde in der Literatur bislang nicht reflektiert. Die vorliegende Untersuchung hat die dahinter stehende Frage nach den leitenden Darstellungsmotiven Sastrows dahingehend beantwortet, als Sastrow die Zeit der frühen Reformation offenbar auf dem Folio der sozialen Unruhen des späten 16. Jahrhunderts, als er selber Bürgermeister war, unter Erinnerung der (mehr oder weniger erlebten) Familiengeschichte darstellt, und damit viel später ausgeprägte eigene Positionen und Erfahrungen leitend sind; der Erweis der Notwendigkeit einer klaren Ordnung ist ihm ein wichtiges Anliegen. Seine Darstellung wird damit zu einer ganz gezielten Geschichtsdeutung. Nur so erklärt sich die Ambivalenz in der Darstellung der Reformationsgeschichte zwischen der prolutherischen, aber dem Reformationsgeschehen selbst kritischer Darstellung. Daß Sastrows Autobiographie in dieser Beziehung fälschlicherweise von der Forschung wie eine Primärquelle behandelt wird, kann wohl nur durch eine Einbeziehung der Person Sastrows entschärft werden. Damit rücken jene Teile, die als Quelle für die frühe Reformation gelten, ganz wesentlich auch in den Bereich der Geschichte der Spätreformation, hier allerdings nicht in Bezug auf die Ereignisgeschichte, sondern auf die Mentalitätsgeschichte.

... als Quelle für den Schmalkaldischen Krieg und den Augsburger Reichstag 1547/48

Wesentlich weniger Aufmerksamkeit fand die Autobiographie als Quelle für die Ereignisgeschichte im Deutschen Reich um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Das ist um so erstaunlicher, als bereits der erste Herausgeber der Sastrow'schen Autobiographie (1823-24), Gottlieb Christian Mohnike, darauf hingewiesen hat, daß die Autobiographie wichtige Dokumente zur Reichsgeschichte enthält.[1] Das gilt im besonderen für den Geharnischten Reichstag von Augsburg. Hier erweist sich Sastrow teilweise als vollständiger als Sleidan, dem ersten großen Geschichtsschreiber der angesprochenen Zeit, der für lange Zeit die einzig

[1] Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens I, 421-Anm.*) betont, daß sich z.B. der Absagebrief des Schmalkaldischen Bundes an den Kaiser in der ihm zur Verfügung stehenden Sekundärliteratur nicht findet.

verfügbare Quelle dargestellt hat.[1] Eine vollständige Quellensammlung bietet aber auch Sastrow nicht.[2]

Es war Horst Rabe in seiner Monographie über den Augsburger Geharnischten Reichstag (Reichsbund und Interim, 1971), der als erster in der modernen Geschichtsschreibung Sastrows Autobiographie intensiv als Quelle für die Zeit des Augsburger Reichstages 1547/48 heranzog. Ihm folgten verschiedene andere Forscher in der Verwertung der Autobiographie Sastrows für die Ereignisgeschichte, ohne daß Sastrow als Quelle von einer breiteren Forscherschicht entdeckt worden wäre.

Sastrows Werk konnte in der vorliegenden Untersuchung durchaus als wesentliche Quelle der Reformationszeit erwiesen werden. Rabe bezeichnet sie als „[...] die - auch wegen ihrer Akteninserte wichtige - Lebensbeschreibung des Bartholomäus Sastrow".[3] Hierher gehört wohl auch die Wiedergabe des Lutherbriefes, der verloren gegangen ist. Doch darüber hinaus bietet sie auch wesentliche Einblicke in die Ereignisgeschichte, die bspw. durch Reichstagsakte nicht erfaßt werden können. Hierher gehört z.B. die Einschätzung der deutschen Fürsten; auch als Frage der politischen Meinung von Zeitgenossen, wie es sich bspw. für Karl V. bei Kohler findet. Hier ergeben sich moderne und sehr ergiebige Zugangsweisen zu einer Autobiographie, wie sie die Sastrow'sche darstellt.

Sastrows Eindrücke sind dabei mehr als persönliche Eindrücke. Denn es liegt nahe, hinter den die Epoche des Augsburger Reichstages von 1547 betreffenden Teilen der Autobiographie Berichte an die pommer'sche Kanzlei zu vermuten, die Sastrow als Diplomat hierhin abgesandt hat, ähnlich - allerdings sicherlich nicht so ausgeprägt - wie wir das auch von den Finalrelationen der venezianischen Diplomatie kennen. Ob Sastrow von einer solchen Praxis Kenntnis hatte, ist unbekannt. Sastrows Autobiographie gibt hier auf jeden Fall einige Einblicke in das Gesandtschaftswesen der Zeit, und kann als Quelle zu diesem Themenbereich herangezogen werden.

Sastrows Autobiographie als „Auto-Dokumentation"

Viele seiner Texte erscheinen sehr zeitgebunden, und kennen den Fortgang der Geschichte nicht, obwohl dieser Sastrow zweifelsfrei bekannt gewesen sein muß. Das wird bspw. daran deutlich, daß der Augsburger Religionsfriede von 1555 bei Sastrow nicht rezipiert wird, oder auch der Fortgang der Entwicklung des Bistums Kammin, das Sastrow persönlich in den späten vierziger Jahren betroffen hat, findet keine Erwähnung. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, daß Sastrow davon nicht mehr persönlich betroffen war - der Augsburger Religionsfrieden brachte für Stralsund keine wesentliche Änderung mit sich -, andererseits hat man dahinter auch die Entstehungsgeschichte der Autobiographie selbst in Betracht zu ziehen: Sastrow hat hier offenbar bereits vorhandene Dokumente wie z.B. die Berichte oder Tagebuchaufzeichnungen verwertet, ohne sie noch weiter eingehend zu überarbeiten.

---

[1] Vgl. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 100-Anm.***)

[2] Vgl. z.B. Mohnike, Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens II, 239f.-Anm.*)

[3] Rabe, Reichsbund und Interim, 5

Seine Autobiographie ist also ihrem Selbstverständnis nach Dokumentation: Dokumentation des eigenen Lebens, dessen, was Gott gewirkt hat, aber auch dessen, was geschehen ist; und sie geht damit über den Rahmen der Ego-Dokumente hinaus und stellt - wenn eine solche Begriffsneuprägung erlaubt ist - eine „Auto-Dokumentation“ dar. Deshalb ist die Autobiographie Sastrows auch sehr auf Systematik und Vollständigkeit bemüht, sowohl was den Inhalt, als auch was das Formale angeht. Sie greift damit über eine bloße „Auto-biographie“ weit hinaus und ist - sieht man einmal von der Zimmer'schen Chronik, die einige Ähnlichkeiten mit Sastrow aufweist, ab - einzigartig im 16. Jahrhundert; das gilt auch für den Umfang des Sastrow'schen Werkes. Die Verwendung des Hoch- bzw. Lutherdeutschen weist ganz in diese Richtung.

Der Quellenwert der Autobiographie Sastrows für das 16. Jahrhundert kann deshalb nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dieser liegt weniger in der Wiedergabe der Reichstagsverhandlungen - wie noch Mohnike geglaubt hatte -, die in wesentlichen Teilen bereits eine wissenschaftlich-kritische Edition gefunden haben, sondern eben mehr in den Bildern des Schmalkaldischen Krieges, des Augsburger Geharnischten Reichstages wie der Spätreformation, was die Auswahl und die Darstellungskonzeption angeht.

... als kulturgeschichtliche Quelle

Auch in der anläßlich des 500. Geburtsjubiläums erschienenen Biographie Karls V. von Alfred Kohler (1. Aufl. 1999) wird Sastrow als Quelle herangezogen; hier allerdings - im Gegensatz zu Rabe - im sozialgeschichtlichen Bereich. Kohler hatte bereits bei seiner Quellenedition zur Geschichte Karls V. Sastrow aufgenommen.

Das weist bereits auf einen anderen Bereich der Rezeption der Sastrow'schen Autobiographie; denn darüber hinaus wurde von der moderneren Forschung im besonderen immer wieder der Stellenwert der Autobiographie Sastrows für die Kulturgeschichte herausgestrichen, v.a bei Ursula Brosthaus oder Herbert Ewe. Im besonderen werden hier die Kindheits- und Jugenderlebnisse Sastrows herangezogen, was allerdings die Autobiographie Sastrows ihrem Selbstverständnis nach als Dokumentation natürlich massiv einschränkt.

Dieser Bereich korrespondiert mit dem bereits oben Angesprochenem, daß nämlich die Autobiographie Sastrows eine bedeutende Quelle für die Mentalitätsgeschichte der Spätreformation bietet. - Das alles bedeutet eine doppelte Stoßrichtung, die jedoch nicht voneinander getrennt werden kann: einerseits nach den kulturhistorischen Informationen, die Sastrow gibt, andererseits nach dem Selbstverständnis eines protestantischen norddeutschen Bürgerlichen. Hier tritt Sastrow als Person in den Vordergrund.

... als Quelle für die Geschichte des „Ich“

In diesem Themenkomplex sind bei der Untersuchung die Fragen nach dem Selbstverständnis Sastrows und seiner Identität zu stellen gewesen: nach dem religiösen Selbstverständnis wie auch nach dem Sozialen. Das Denken in vorgeformten sowohl positiven, wie auch negativen Mustern konnte hier deutlich nachgewiesen werden; Klischeedenken ist Sastrow nicht fremd. Das gilt für nationale Unterschiedlichkeiten genauso wie für den Antiklerikalismus. Hier überformt gesellschaftliches Denken das individuelle.

Gleichzeitig wurde klar, daß gerade auch in Folge der Abfassung einer Autobiographie eine Ausprägung der Individualität geschehen ist. Autobiographie ist eben nicht nur Ausdruck eines

bereits vorhandenen Identitäts- und Individualitätsbewußtseins, wie dies ja im besonderen der Humanismus als Zeitströmung gerade in die Frühreformation eingebracht hat, sondern auch Ausprägung einer Identität. Die Schulbildung, die in jenen Jahren eine deutliche Bedeutungssteigerung erfuhr, hat hier bei Sastrow genauso ihre Auswirkungen wie die zunehmende Bedeutung des Juristenberufes, der Sastrows steilen gesellschaftlichen Aufstieg erst möglich machte. Das alles markiert andeutungsweise die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen eine solche Autobiographie bzw. Auto-Dokumentation erst entstehen konnte, die aber gerade in einer Autobiographie an einem konkreten Beispiel nachvollziehbar und nachzeichenbar werden. - Sastrows Autibiographie ist hier der Lebensbeschreibung Thomas Platters und anderer durchaus vergleichbar in ihrem Quellenwert, wenn nicht gar überlegen.

... als Quelle für das religiöse Selbstverständnis der Spätreformation

Sastrows Autobiographie macht aber auch die religiöse Kraft der Reformation deutlich: Er erlebt den Glauben sehr persönlich. Reformation ist bei ihm in erster Linie kein politisches Geschehen, sondern tatsächlich ein religiöses. Die christliche Religion lutherischer Prägung ist für ihn eine tragende Kraft seines Lebens. Auch wenn dies auf den ersten Blick anachronistisch klingt: Daß Religion zum persönlichen Erleben führt wird dadurch nur unterstrichen, daß Sastrow auch Engel und den Teufel persönlich erlebt. Sastrows Autobiographie bietet damit eine durchaus beachtenswerte Quelle auch für die Frömmigkeit der (Spät-)Reformation, deren Erfassung immer wieder auf methodische Probleme stößt. Denn daß z.B. die Listen der Konvertiten in der österreichischen Gegenreformation nicht als stichhaltiges Zeugnis einer religiösen Überzeugung heranzuziehen sind, ist bereits nachhaltig wissenschaftlich erwiesen worden. Anders steht es schon mit den Namen derer, die ihres Glaubens wegen aus Österreich ausgewandert sind; das kann wohl als Erweis eines konfessionellen Bekenntnisses angenommen werden, gibt jedoch keine Auskunft über die Motive und die Ausformungen des konfessionellen Selbstverständnisses und der Frömmigkeit. Nun sind für jene Bereiche, in denen eben keine Gegenreformation stattgefunden hat wie eben in Stralsund oder den anderen Hansestädten, nicht einmal solche Dokumente vorhanden. Ego-Dokumente sind wohl die einzige Möglichkeit, den Fragen der Frömmigkeit und des konfessionellen Selbstverständnis jenseits der offiziellen Dokumente auf die Spur zu kommen.

Die Autobiographie macht ein Individualitätsbewußtseins aber gewissermaßen auch offensiv, ist Zeichen eines Mitteilungs- und Sendungsbewußtseins, wie dies sehr deutlich in der Widmung gleich am Beginn des Werkes sichtbar zum Ausdruck bringt. Dieses Darstellungsprinzip durchzieht die gesamte Arbeit. Gleichzeitig ist es ein um Objektivität und Plausibilität bemühtes Mitteilungsbedürfnis, das beweisen und rechtfertigen soll. Hier wird die Subjektivität in die Objektivität der Ereignisgeschichte gestellt. Beide Bereiche stehen in einem sich ergänzenden Spannungsverhältnis, das einmal in die eine, einmal in die andere Richtung seinen Ausschlag findet. Tritt Sastrow im Bereich der Darstellung des Geharnischten Reichstages als Person in den Hintergrund, so bestimmt seine Person für die Jahre der Jugend den Erzählduktus; in der Schilderung der Reformationszeit kommt seine Person zwar nur am Rande vor, doch wirkt hier indirekt ganz massiv die Person Sastrow durch die Darstellungskriterien hinein.

... als Quelle der Konfessionalisierung

Das gilt auch für die in der Autobiographie Sastrows indirekt zu Wort kommende Geschichte der Konfessionalisierung, für die auch die Autobiographie gutes Belegmaterial liefert. Im Laufe der Autobiographie ändert sich die dem jeweiligen Zeitgeist entsprechende Diktion - was wiederum nur dadurch erklärbar ist, da verschiedene schon vorhandene Textblöcke von Sastrow ohne intensivere Durchsicht am Ende seines Lebens in den Gesamtduktus seiner Autobiographie eingebaut worden sind. In diesen begrifflichen Verschiebungen sowie im Umgang mit der eigenen wie auch fremden Konfessionalität bildet die Autobiographie auch eine wertvolle Quelle zur Ausprägung eines konfessionellen Selbstverständnisses bzw. der Konfessionalisierung jenseits der „offiziellen" (evangelischen) Dokumente wie bspw. der Confessio Augustana oder den Schmalkaldischen Artikeln.

Seinen konkreten Ausdruck findet das in der sehr ambivalenten Beurteilung des Schmalkaldischen Krieges durch den pommer'schen Diplomaten Sastrow, der hin- und hergerissen ist zwischen protestantischer Polemik, Obrigkeitsglaube gegenüber dem Kaiser und Vermittlungsbestrebungen der pommer'schen Fürsten, die er zu vertreten hat.

Darüber hinaus läßt sich bei Sastrow gerade auch im konfessionellen Bereich eine Traditionsbildung sehr deutlich nachweisen; diese scheint für die Ereignisse der Frühreformation weitgehend abgeschlossen zu sein, in Fragen der Konfessionalität und des Religionsfriedens aber in der Zeit der Spätreformation, aus dessen Selbstverständnis Sastrows schreibt, noch im Flusse gewesen zu sein. Darauf deutet z.B. die bei Sastrow eben nicht vorhandene Rezeption des Augsburger Religionsfriedens.

Es ist bedauerlich, daß das Sastrow'sche Werk bislang noch nicht jenen Stellenwert als Quelle für die Reformationszeit gefunden hat, die ihm eigentlich gebühren würde. Das gilt weniger für die Geschichte der Frühreformation in den Hansestädten, v.a. Stralsunds - hier fand eine Rezeption bereits weitgehend statt. Das gilt aber v.a. sowohl für die Ereignisgeschichte v.a. der Mitte des Jahrhunderts wie auch der Frömmigkeitsgeschichte der Spätreformation. Die Bedeutung der Sastrow'schen Autobiographie kann nicht hoch genug eingeschätzt werden; und sie stellt über weite Bereiche einen bislang weitgehend ungehobenen Schatz dar. Es hofft die Untersuchung, hier einen Beitrag und Anstoß zu weiterer Beschäftigung geleistet zu haben.

Archive und Schrifttum

Abkürzungen

Die Abkürzungen richten sich grundsätzlich nach Schwertner;[1] Folgende Abkürzungen werden zusätzlich verwendet:

Abfr.	Abfrage(n) im Internet
AbhHSozG	Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte, hgg. v. d. Arbeitsgemeinschaft der Historiker-Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik
BHSk	Beiträge zur historischen Sozialkunde
CA	Confessio Augustana
DBE	Deutsche Biographische Enzyklopädie
EG	Evangelisches Gesangbuch
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FS	Festschrift
Ges.W.	Gesammelte Werke
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien
Krs.	Kreis
ND	Nachdruck
NF	Neue Folge
NR	Neue Reihe
ÖGL	Österreich in Geschichte und Literatur - mit Geographie
SA	Sonderausgabe
SDr.	Sonderdruck
SchrR	Schriftenreihe
StF	Städteforschung. Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Städtegeschichte in Münster
ZS	Zeitschrift

[1] Siegfried M. Schwertner, IATG$^{2.}$ - Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York $^{2.}$1992

Archive und Bibliotheken

BerlinOPAC (des KOBV), Kataloge (= http://www.b.shuttle.de/bgk/LITSUCHE.HTM#1.)
Biblothek des Kirchengeschichtlichen Seminars der Evangelisch-Theologischen Fakultät / Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen
Bibliothek der Universität Greifswald, Kataloge (= http://web.ub.uni-greifswald.de; Abfr. im Zeitraum Okt. 2000-Juni 2001)
Deutsche Bibliotheken (Gesamtübersicht und weitere Links): http://www.hbz-nrw.de/hbz/germlst/germlst_Register.html
Fachbibliothek für Geschichtswissenschaften / Universitätsbibliothek / Alma Mater Rudolfina, Wien
Fakultätsbibliothek für Evangelische Theologie / Universitätsbibliothek / Alma Mater Rudolfina, Wien
Kooperativer Bibliotheksverbund Berlin-Brandenburg (KOBV), Kataloge (= http://se.kobv.de:4505/ALEPH)
Österreichische Nationalbibliothek, Wien (= http://www.onb.ac.at/online_s/onkafr.htm)
Österreichischer Bibliothekenverbund (Online-Katalog): http://bvzr.bibvb.ac.at:4505/ALEPH
Stadtarchiv (Ratsarchiv) der Hansestadt Stralsund (= http://www.mvnet.de/inmv/hst/s_archiv.html)
Universitätsbibliothek der Universität Wien (=UB: http://aleph.univie.ac.at:4505/ALEPH)

Homepages im Internet (Abfr. v. Oktober 2000 bis Dezember 2001)

Linksammlungen zur Frühen Neuzeit:
Virtuelle Bibliothek Geschichte - Frühe Neuzeit, Konfessionelles Zeitalter und Dreißigjähriger Krieg (1500-1648), VL Deutschand: http://www.erlangerhistorikerseite.de/fnz/reformation.html
Dortmunder Linkkatalog zur Geschichtswissenschaft. Das Verzeichnis historischer Online-Ressourcen „Geschichte im Internet" - Frühe Neuzeit: http://www-geschichte.fb15.uni-dortmund.de/links/Fruehe_Neuzeit/
Server Frühe Neuzeit (sfn), hgg. v. d. Universität München: http://www.sfn.uni-muenchen.de/
Virtual Library Geschichte - Frühe Neuzeit, hgg. v. d. Friedrich Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg: http://www-geschichte.fb15.uni-dortmund.de/vl/fnz/ress.htm
Dr. Stefan Hirschmann - Service-Seiten für Mittelalterliche Geschichte, Historische Hilfswissenschaften, Finanzwirtschaftliche Themen: http://www.historik-hirschmann.de/Hilfsmittel/hauptteil_hilfsmittel.html

Biographien:
Internationaler Biographischer Index 7 - K.G. Sauer Verlag und UB Braunschweig: http://www.biblio.tu-bs.de/acwww25u/wbi/

Zur Geschichte Augsburgs:
http://www.cityguide.de/augsburg/augsburg/geschichte_main.html

2000 Jahre Chronik - Bild-Datenbank:
http://www.geschichte.2me.net/bilder/main.htm

Deutsche Bibliotheken - Online:

http://www.hbz-nrw.de/hbz/germlst/germlst_Register.html

Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland [Bonn], Kaiser Karl V. (1500-1558) Macht und Ohnmacht Europas, 25. Februar bis 21. Mai 2000 (Ausstellung):
http://www.kah-bonn.de/ausstellungen/karlv/0.htm

Zu Rügenwalde und der Geschichte Pommerns:
http://www.ruegenwalde.com/greifen/

Zu Stralsund und der Geschichte Pommerns:
http://hansestadt-stralsund.de/
http://stralsund.de/touristcenter/fuehrung/rundgang2/
http://www.deutsche-staedte.de/stralsund/stadtrundgang.html
http://www.meinestadt.de/Stralsund
http://www.mvnet.de/inmv/hst/
http://www.mvweb.de/staedte/stralsund/
http://www.uni-rostock.de/fakult/philfak/imd/lehrbuch/krueger1/k_strls.htm
http://www.wild-east.de/meckpom/stralsund/

Schrifttum

1. Periodica

Beiträge zur Historischen Sozialkunde. Österreichische Vierteljahreszeitschrift für Lehrerfortbildung mit Beiträgen zur Fachdidaktik, Wien 1971ff. [BHSk]
Bios. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History, Opladen 1988ff.
Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Göttingen 1975ff.
Historicum. Zeitschrift für Geschichte [Untertitel bis Sommer 1993: zeitung der aktionsgemeinschaft für die historischen institute an den österreichischen universitäten sowie für die lehrer an höheren schulen], Linz [bis Frühjahr 1991: Salzburg] 1990ff.
Historische Anthropologie. Kultur - Gesellschaft - Alltag, Köln-Weimar-Wien 1993ff.
ÖZG. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, Wien 1990ff.

2. Nachschlagswerke, Übersichten und Stoffsammlungen

Gerhard BAARCK / Grete GEWOLLS, Geschichtliche Bibliographie von Mecklenburg. Nachträge-Ergänzungen-Berichtigungen (= MDF 108), Köln-Wien (u.a.) 1992 [: Weiterführung von W. Heeß]
Winfried BAUMGART, Bücherverzeichnis zur deutschen Geschichte. Hilfsmittel-Handbücher-Quellen, München 5.1982
Bibel von A - Z. Wortkonkordanz zur Lutherbibel nach der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart 2.1994
ALLGEMEINE DEUTSCHE BIOGRAPHIE [ADB], 56 Bde., Leipzig 1875ff.
NEUE DEUTSCHE BIOGRAPHIE [NDB] [noch im Erscheinen], Berlin 1953ff.

BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON [BBKL], hgg. v. Fr. W. Bautz (u.a.) [noch im Erscheinen], Hamm/Westfalen o.J. [1975ff.] (über Internet: http://www.bautz.de/bbkl/index.shtml - Abfr. v. Okt./Nov. 2000
Ingrid BODE, Die Autobiographien zur deutschen Literatur, Kunst und Musik 1900-1965 (Bibliographie), Stuttgart 1966
BROCKHAUS' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie, 13. Aufl., 16+1Reg Bde., Leipzig 1882ff.
Eberhard BÜSSEM / Michael NEHER (Hg.), Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter (3. bis 16. Jahrhundert) - Repetitorium, bearb. v. K. Brunner, München-New York-London-Paris ^{7}1983
Eberhard BÜSSEM / Michael NEHER (Hg.), Arbeitsbuch Geschichte. Neuzeit 1 (16. bis 18. Jahrhundert) - Repetitorium, bearb. v. E. Büssem / A. Faust u.a., München-New York-London-Paris ^{5}1983
Eberhard BÜSSEM / Michael NEHER (Hg.), Arbeitsbuch Geschichte. Neuzeit 1 (16. bis 18. Jahrhundert) - Quellen, bearb. v. L. Auer, München 1977
Johannes BURKHARDT, Frühe Neuzeit. 16.-18. Jahrhundert (= Grundkurs Geschichte 3), Königstein/Ts. 1985
Hermann CONRAD, Deutsche Rechtsgeschichte, 2 Bde., Karlsruhe $^{(I: 2.)}$1962-1966
Heinrich DENZINGER, Enchiridion symbolorum definitionum det declarationum de rebus fidei et morum - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hgg. v. P. Hünermann, Freiburg i. Br.-Basel-Rom-Wien ^{37}1991
Winfried DOTZAUER, Das Zeitalter der Glaubensspaltungen (1500-1618) (= Quellenkunde zur deutschen Geschichte der Neuzeit von 1500 bis zur Gegenwart 1), Darmstadt 1987
Franz ENGEL (Hg.), Historischer Atlas von Mecklenburg, Köln 1960
ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (über Internet: http://www.eb.com; Abfr. v. Okt. 2000)
DEUTSCHE BIOGRAPHISCHE ENZYKLOPÄDIE [DBE], hgg. v. W. Killy [/ R. Vierhaus] [noch im Erscheinen], München [-New Providence-London-Paris] 1995ff.
EVANGELISCHER ERWACHSENENKATECHISMUS. Kursbuch des Glaubens, hgg. v. W. Jentsch u.a., Gütersloh ^{1}1975
EVANGELISCHER ERWACHSENENKATECHISMUS. glauben-erkennen-erleben, hgg. v. M. Kießling u.a., Gütersloh ^{6}2000
GEBHARDTs Handbuch der deutschen Geschichte, 3. Aufl., 2 Bde., hgg. v. F. Hirsch, Stuttgart-Berlin-Leipzig o.J. [1909]
Wilhelm GEMOLL, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, durchges. u. erw. v. K. Vretska, mit einer Einf. i. d. Sprachgesch. v. H. Kronasser, München-Wien ^{9}1965
EVANGELISCHES GESANGBUCH. Ausgabe der Evangelischen Kirche in Österreich, o.O. [Wien] o.J. [1994]
EVANGELISCHES STAATSLEXIKON, hgg. v. H. Kunst / R. Herzog / W. Schneemelcher, Stuttgart-Berlin ^{2}1975
Der GLAUBE DER CHRISTEN, hgg. v. Eug. Biser / F. Hahn / M. Langer, Bd. I: Ein ökumenisches Handbuch, Bd. II: Ein ökumenisches Wörterbuch, München-Stuttgart 1999
Alfred GOETZE, Frühneuhochdeutsches Glossar (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 101), Berlin ^{5}1956
Grete GREWOLLS, Wer war wer in Mecklenburg-Vorpommern, Bremen 1995
Jakob und Wilhelm GRIMM (Begr.), Deutsches Wörterbuch, 33 Bde., München 1984
Richard HAMANN, Geschichte der Kunst. Von der altkirchlichen Zeit bis zur Gegenwart, Berlin 1933
HANDBUCH DER CHRISTLICHEN ETHIK, hgg. v. A. Hertz u.a., 3 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1993
HANDWÖRTERBUCH DES DEUTSCHEN ABERGLAUBENS, 10 Bde., hgg. v. H. Bächtol-Stäubi u.a., Berlin 1987
Karl von HASE, Kirchengeschichte. Lehrbuch für akademische Vorlesungen, Leipzig 1834

ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, 3 Bde (in 5), Leipzig 1890-1892

Albert HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands, 5 Bde. (in 7), Berlin-Leipzig [7.]1952-1953

Benjamin HEDERICH, Gründliches mythologisches Lexicon, Leipzig 1770 (ND: Darmstadt 1996)

Wilhelm HEESZ, Geschichtliche Bibliographie von Mecklenburg (= Arbeiten der Historischen Kommission für Mecklenburg o.Bd.), 3 Bde., Rostock 1944

Karl HEUSSI, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen [16.]1981

ders. / Hermann MULERT, Atlas zur Kirchengeschichte, Tübingen 1905

Johannes HINZ, Pommern-Lexikon, Würzburg 1994

Hermann KINDER / Werner HILGEMANN, dtv-Atlas zur Weltgeschichte. Karten und chronologischer Abriß, 2 Bde., München I: [21.]1986, II: [18.]1983

HANDBUCH DER KIRCHENGESCHICHTE [HKG(J)], 7 Bde. (in 10), hgg. v. H. Jedin, Freiburg-Basel-Wien 1962ff.

EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON, 2. Aufl. [EKL], 3 Bde., hgg. v. H. Brunotte / O. Weber, Göttingen 1961f.

Karl LAMPRECHT, Deutsche Geschichte, 12 Bde. + 2 Erg.Bde. (in 3), Berlin [3.]1902ff.

Theodor LINTNER, Weltgeschichte seit der Völkerwanderung, 9 Bde., Stuttgart-Berlin 1901-1916

William MATTHEWS, British Diaries. An Annoted Bibliography of British Diaries written between 1442 and 1942, Berkeley (Cal.) 1950

ders., British Autobiographies. An Annotated Bibliography of British Autobiographies published or written Before 1951, Berkeley (Cal.) 1955

Peter MEINHOLD, Kirchengeschichte in Schwerpunkten. Ein ökumenischer Versuch, Graz-Wien-Köln 1982

Wolfgang MENZEL, Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage, 5 Bde. (in 3), Stuttgart-Augsburg [5.]1855-1856

Ilja MIECK, Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz [3.]1981

LEXIKON DES MITTELALTERS, 9 Bde., hgg. v. R.-H. Bautier / R. Auty u.a. [noch im Erscheinen], Zürich 1980ff.

PLOETZ, Große illustrierte Weltgeschichte, 8 Bde., III: Das Abendland. Hochmittelalter-Spätmittelalter, IV: Das Werden des modernen Europa, Freiburg-Würzburg 1984

PLOETZ, Deutsche Geschichte. Epochen und Daten, hgg. v. W. Conze / V. Hentschel, Darmstadt [6.]1998

PORPYLÄEN-WELTGESCHICHTE. Eine Universalgeschichte, hgg. v. G. Mann / A. Nitschke, 10 Bde., Berlin-Frankfurt/M. 1986

REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE, 2. Aufl. [RE[2.]], 17+1 Nachtr Bde., hgg. v. J. J. Herzog / G. L. Plitt, Leipzig 1877ff.

REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE, 3. Aufl. [RE[3.]], 21+1 Reg Bde., hgg. v. J. J. Herzog / G. L. Plitt, Leipzig 1896ff.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE [TRE], hgg. v. G. Krause / G. Müller [noch im Erscheinen], Berlin-New York 1977ff.

REALLEXIKON DER DEUTSCHEN LITERATURGESCHICHTE, 5 Bde., hgg. v. W. Kohlschmidt / W. Mohr, Berlin 1958ff.

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART , 1. Aufl. [RGG[1.]], 5 Bde., hgg. v. Fr. M. Schiele, Tübingen 1909ff.

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART , 2. Aufl. [RGG[2.]], 5+1Erg Bde., hgg. v. H. Gunkel / L. Zscharnack, Tübingen 1927ff.

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART , 3. Aufl. [RGG[3.]], 6+1Erg Bde., hgg. v. K. Galling, Tübingen 1957ff.

RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART , 4. Aufl. [RGG4.], hgg. v. H.-D. Betz / D. S. Browning / B. Janowski / E. Jüngel [noch im Erscheinen], Tübingen 1998ff.

H. RINN / J. JÜNGST (Hg.), Kirchengeschichtliches Lesebuch (große Ausgabe), Tübingen 3.1915

Karl von ROTTECK, Allgemeine Weltgeschichte für alle Stände von den frühesten Zeiten bis zum Jahre 1870, 7 Bde., Stuttgart 1869-1870

Wilhelm SCHERER, Geschichte der deutschen Literatur, Berlin o.J.

Johannes SCHERR, Deutsche Kultur- und Sittengeschichte, Meersburg-Leipzig 1930

Fr. Chr. SCHLOSSER, Weltgeschichte für das deutsche Volk, 18+1 Reg Bde., Oberhausen-Leipzig 2.1870-1875

Kurt Dietrich SCHMIDT, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen 5.1967

K. SCHOTTENLOHER, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585, 7 Bde., Leipzig 1933-1966

Hans-Erich STIER / Ernst KIRSTEN / Wilhelm WÜHR u.a. (Hg,), Großer Atlas zur Weltgeschichte, Brausnchweig o.J. (SA: München 1991)

STOWASSERs Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, umgearb. v. M. Petschenig, Wien 7.1923

Johannes von WALTER, Die Geschichte des Christentums, 4 Bde., Gütersloh 1932-1938

Max WESTPHAL, Die besten deutschen Memoiren. Lebenserinnerungen und Selbstbiographien aus sieben Jahrhunderten. Mit einer Abhandlung über d. Entwicklung d. deutschen Selbstbiographie v. H. Ulrich, Leipzig 1923

3. *Quellenwerke*

3.a. *Ausgaben und Teilausgaben der Autobiographie Sastrows*

Marianne BEYER-FRÖHLICH (Hg.), Aus dem Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation (= Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen-Deutsche Selbstzeugnisse 5), Leipzig 1932

Christfried COLER (Hg.), Bartholomäus Sastrow, Lauf meines Lebens. Ein deutscher Bürger im 16. Jahrhundert, Berlin 1956

Hildebrand DUSSLER (Hg.), Reisen und Reisende in Bayerisch-Schwaben und seinen Randgebieten in Oberbayern, Franken, Württemberg, Vorarlberg und Tirol. Reiseberichte aus sechs Jahrhunderten (= Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsstelle Augsburg der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Reihe VI: Reiseberichte aus Bayerisch-Schwaben 2), Weißenhorn 1974

Ludwig GROTE (Hg.), Bartholomäus Sastrow, ein merkwürdiger Lebenslauf des sechzehnten Jahrhunderts, Halle 1860

Alexander HEINE (Hg.), Deutsches Bürgertum und deutscher Adel im 16. Jahrhundert. Lebenserinnerungen des Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow und des Ritters Hans von Schweinichen, Stuttgart o.J.

Horst KOHL (Hg.), Ein deutscher Bürger des sechzehnten Jahrhunderts. Selbstschilderung des Stralsunder Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow (= Voigtländers Quellenbücher 38), Leipzig o.J. [1912]

Gottlieb Christian Friedrich MOHNIKE (Hg.), Bartholomäi Sastrowen Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens, auch was sich in dem Denkwerdiges zugetragen, so er mehrentheils selbst gesehen und gegenwärtig mit angehöret hat, von ihm selbst beschriben; 3 Tle., Greifswald 1823-24

3.b. *Quellen zur Zeitgeschichte Sastrows*

Ohn' ABLASS von Rom kann man wohl selig werden. Streitschriften und Flugblätter der frühen Reformationszeit [Faksimiledrucke], hgg. v. German. Nationalmuseum Nürnberg, Nördlingen 1983

Das AUGSBURGER INTERIM von 1548, nach d. Reichstagsakten dt. u. lat. hgg. v. J. Mehlhausen (= TGET 3), Neukirchen-Vluyn 2.1996

BEITRÄGE zur Reichsgeschichte 1546-1555, hgg. v. A. v. Druffel, IV: erg. v. K. Brandi (= Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Bayerns Fürstenhaus, hgg. v. d. Histor. Kommission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften I-IV), München 1873-1896

Die BEKENNTNISSCHRIFTEN der evangelisch-lutherischen Kirche, hgg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 10.1986

Rudolf BENTZINGER (Hg.), Die Wahrheit muß ans Licht! Dialoge aus der Zeit der Reformation, Leipzig 2.1988

Johann BERCKMANNs Stralsundische Chronik und die noch verhandenen Auszüge aus alten verloren gegangenen Stralsundischen Chroniken nebst einem Anhange, urkundliche Beiträge zur Kirchen- und Schulgeschichte Stralsunds enthaltend, hgg. v. G. Chr. Fr. Mohnike / E. H. Zober [= Stralsundische Chroniken 1], Stralsund 1833

Lebensbeschreibung des Ritters Götz von BERLICHINGEN, ins Neuhochdeutsche übertr. v. K. Müller, mit einem Nachwort v. H. Missenharter, Stuttgart 1977

Marianne BEYER-FRÖHLICH (Hg.), Aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation (= Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen / Reihe: Deutsche Selbstzeugnisse 4), Leipzig 1931

dies., Aus dem Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (= Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen / Reihe: Deutsche Selbstzeugnisse 5), Leipzig 1932

Stuttgarter ErklärungsBIBEL: Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers, mit Einführungen und Erklärungen - Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart 2.1992

BIBLIA SACRA vulgartae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, hgg. v. M. Hetzenauer, Regensburg-Rom 1914

Dietrich Hermann BIEDERSTEDT, Sammlung aller kirchlichen, das Predigtamt, dessen Verwaltung, Verhätlnisse, Pflichten und Rechte betreffenden, Verordnungen im Herzogthume Neuvorpomern und Fürstenthume Rügen, 3 Bde., Stralsund 1816-1819

ders., Beyträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger in Neuvorpomern, vom Anfange der Kirchenverbesserung des Herzogthumes bis zum Ende des Jahres ein tausend achthundert und siebenzehn, 4 in 2 Bde., Greifswald 1818-1819

ders., Nachlese zu den Beyträgen zu einer Geschichte der Kirchen und Prediger in Neuvorpomern, 2 Bde., Greifswald 1818-1820

Rudolf BIEDERSTEDT, Die Entstehung ständiger Bürgervertretungen in Greifswald und anderen vorpommerschen Städte 1600-1625 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern V/27), Köln-Weimar-Wien 1993

BRIEFE UND AKTEN ZUR GESCHICHTE DES SECHSZEHNTEN JAHRHUNDERTS III: Beiträge zur Reichsgeschichte 1546 bis 1552, hgg. v. A. v. Druffel, München 1882

Deutsches BÜRGERTUM und deutscher Adel im 16. Jahrhundert. Lebens-Erinnerungen des Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow und des Ritters Hans von Schweinichen, Stuttgart o.J.

Martin BUCER, Deutsche Schriften XVII: Die letzten Straßburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim, berab. v. W. Bellardi / M. d. Kroon, hgg. v. R. Stupperich, Gütersloh 1981

Magdalena BUCHHOLZ [Hg.], Die Anfänge der deutschen Tagebuchschreibung des 16. und 17. Jahrhunderts (= Reihe Tagebuch 1), Münster i. W. 1983
Johannes BUGENHAGEN, Historia Des lydendes unde upstandige / unses Heren Jesu Christi: / uth den veer Euangelisten. Niederdt. Passionsharmonie [Faksimile der Barther Ausg. v. 1586], Berlin 1985
ders., Pomerania, hgg. v. O. Heinemann (= Quellen zur Pommerschen Geschichte 3) [Lat. Ausg.], Stettin 1900 [ND: Köln-Wien 1986]
ders., Pomerania. Eine pommersche Chronik aus dem sechzehnten Jahrhundert, hgg. v. G. Gaebel, 2 Bde. [Dt. Ausg.], Stettin 1908
ders., Lübecker Kirchenordnung, hgg. v. W.-D. Hauschild [Faksimile u. Übertragung], Lübeck 1981
ders., Briefwechsel, hgg. v. O. Vogt, Stettin 1888
Johannes BUTZBACH, Odeporcion. Wanderbüchlein. Aus d. Lat. übertr. u. mit einem Nachw. versehen v. A. Beriger, Zürich 1993
Zwei Stralsundische CHRONIKEN, hgg. v. R. Baier, Stralsund 1893
Nathan CHYTRAEUS, Quellen zur zweiten Reformation in Norddeutschland, hgg. v. S. Pettke (= MDF 111), Köln 1994
CONFESSIO AUGUSTANA [Faksimile der Niederschrift aus den Reichstagsakten 1530 aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien], Wien 1980
Reinhard DITHMAR (Hg.), Martin Luthers Fabeln und Sprichwörter, Darmstadt 2.1995
Lucas GEIZKOFLER und seine Selbstbiographie 1550-1620, hgg. v. A. Wolf, Wien 1873
ERASMUS von Rotterdam, Vom freien Willen, verdeutscht v. O. Schumacher, Göttingen 1940
ders., Lob der Narrheit, neubearb. v. R. Hoffmann, Wien 1946
D. Nicolaus GENTZKOWs Tagebuch (v. J. 1558-1567, in Auszügen) nebnst drei Anhängen: Stralsunder Kleider- und Hochzeits-Ordnung v. J. 1570; Fr. Wessels Schriften übeer die Altäre der Marienkirche in Stralsund und über dieselbe Kirche in der Wesselschen Bibel v. J. 1555ff, hgg. v. E. H. Zober [= Stralsundische Chronik 3], o.O. [Greifswald] 1870
Hans Joachim GERNENTZ (Hg.), Ritter, Bürger und Scholaren. Aus Stadtchroniken und Autobiographien des 13. bis 16. Jahrhunderts, Berlin 1980
HANSEREZESSE von 1531-1560 I: 1531-1535, bearb. v. G. Wentz (= Hanserezesse VI/1), Weimar 1941
Hellmuth HEYDEN (Hg.), Protokolle der pommerschen Kirchenvisitationen 1535-1539 (= VHKP 4/1), Köln-Graz 1961
Emanuel HIRSCH (Hg.), Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt, Berlin 1964 [ND: Berlin 1974]
Das Reichstagsprotokoll des kaiserlichen Kommissars Felix HORNUNG vom Augsburger Reichstag 1555, mit einem Anhang: Die Denkschrift des Reichsvizekanzlers Georg Sigmund Seld für den Augsburger Reichstag, hgg. v. H. Lutz / A. Kohler (= DÖWA 103), Wien 1971
Ulrich von HUTTEN, Hutten der Deutsche. Gedichte - Aus der Türkenrede - Arminius, Leipzig o.J.
ders., Um Deutschlands Freiheit. Eine Auswahl aus seinen Schriften, hgg. v. R. Neuwinger, Berlin 1943
ders., Die Schule des Tyrannen. Lateinische Schriften, hgg. v. M. Treu, Darmstadt 1996
HUTTEN - MÜNTZER - LUTHER, Werke (= Bibliothek Deutscher Klassiker), 2 Bde., Berlin-Weimar 4.1982
Kaiser KARL V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas, hgg. v. W. Seipel, 2 Bde., Eine Ausstellung des Kunsthistorisches Museum Wien Wien vom 16. Juni bis 10. September 2000, Wien 2000
Des Thomas KANTZOW Chronik von Pommern in niederdeutscher Mundart, hgg. v. G. Gaebel (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern I/4), Stettin 1929
Dass. in hochdeutscher Mundart hgg. v. G. Gaebel, 2 Bde, Stettin 1897-98
Andreas KARLSTADT, Von der Abtuhung der Bilder und das keyn Bedtler unther den Christen seyn sollen (= KIT 45), Bonn 1911
Ruth KASTNER (Hg.), Quellen zur Reformation 1517-1555 (= FSGA B/16), Darmstadt 1994
Karl KAULFUSZ-DIESCH (Hg.), Das Buch der Reformation. Geschrieben von Mitlebenden, Leipzig 2.1917

Robert KLEMPIN / Gustav KRATZ (Hg.), Matrikeln und Verzeichnisse der pommerschen Ritterschaft vom XIV bis in das XIX Jahrhundert, Berlin 1863
Alfred KOHLER (Hg.), Quellen zur Geschichte Karls V. (= FSGA B/15), Darmstadt 1990
KUNST der Reformationszeit. Eine Einführung mit erläuternden Bildkommentaren an ausgewählten Beispielen [...], Berlin 1983
KUNST der Reformationszeit. Staatliche Museen zu Berlin, Hauptstadt der DDR. Ausstellung im Alten Museum vom 26. August bis 13. November 1983, Berlin 1983
Johann Gottfried Ludwig KOSEGARTEN, Probe aus dem Gedichte der Smitloviaden, welches Christian Smiterlow aus Stralsund im Jahre 1580 verfaßte. Nach Originale mitgetheilt; in: Baltische Studien 17 (1858), 192-198
Reisen und Gefangeschaft Hans Ulrich KRAFFTs, hgg. v. K. D. Hassler (= Bibl. d. Lit. Ver. 61), Stuttgart 1861
Ein deutscher Kaufmann des 16. Jahrhunderts. Hans Ulrich KRAFFTs Denkwürdigkeiten, bearb. v. A. Cohn, Göttingen 1862
Der Stralsunder LIBER MEMORIALIS VI: Fol. 301-344. 1471-1525, hgg. v. H.-D. Schroeder, Weimar 1988
Die Stralsunder Memorial-Bücher Joachim LINDEMANNs und Gerhard HANNEMANNs. (1531-1611), hgg. v. E. H. Zober [= Stralsundische Chroniken 2], Stralsund 1843
Martin LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe [„Weimarer Ausgabe“, WA], Abt. 1-4: Red. P. Pietsch / K. Drescher / G. Bebermeyer u.a., 1. Abt.: Schriften, Bd. 1-61 [„WA“], Weimar 1883ff., 2. Abt.: Briefwechsel, Bd. 1-18 [„WA.B“], Weimar 1930ff.
[ders. (Übers.)], Das newe Testament Deutzsch [„Septembertestament“], Wittemberg o.J. [1522] [ND: Stuttgart 1994]
[ders. (Übers.)], Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft / Deudsch / Auffs new zugericht. D. Mart. Luth. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg / Durch Hans Lufft, Wittemberg 1545 [ND: Stuttgart 1983]
ders., Ausgewählte Werke, hgg. v. H. H. Borcherdt / G. Merz [„Münchener Ausgabe“], 6 Bde. + 7 Ergänzungsbde., München 3.1951ff.
ders., Ausgewählte Schriften, hgg. v. K. Bornkamm / G. Ebeling in Gemeinschaft mit O. Bayer / P. Bühler / M. Elze u.a., 6 Bde., Frankfurt/M. 2.1983
ders., Epistel-Auslegung, hgg. v. E. Ellwein, 1. Bd.: Der Römerbrief, Göttingen 1963
ders., Das Magnificat - Von der Beicht - Eine treue Vermahnung. Schriften aus der Zeit des Aufenthaltes auf der Wartburg, hgg. v. W. Noth [Faksimile-Ausgabe], Eisenach 1983
ders., Der Kleine Katechismus nach der Ausgabe v. J. 1536, hgg. [...] v. O. Albrecht [mit Faksimile], Halle a. S. 1905
ders., Haus-Postille. Predigten an den Sonntagen und wichstigsten Festen durch das ganze Jahr, Dresden-Niedersedlitz o.J.
ders., Predigten, hgg. v. Fr. Gogarten, Jena 1927
ders., Briefe. Eine Auswahl, hgg. v. G. Wartenberg, Wiesbaden[-Leipzig] 1983
ders., Euch stoßen, daß es krachen soll. Sprüche, Aussprüche, Anekdoten, hgg. v. E. Krumbholz, Berlin 1983
ders., Hausbuch. Der Mensch, Reformator und Familienvater, in seinen Liedern, Sprüchen, Tischreden, Schriften und Briefen, hgg. v. M. Bernhard, Bindlach 1996
ders., Ein feste Burg. Luthers Kirchenlieder nach der Ausgabe letzter Hand von 1545, hgg. v. J. Heimrath / M. Korth, m. e. Einf. v. N. Schwarte, München-Zürich 1983
Martin Luther. Leben und Wirken des Reformators, Lahr-Hamburg 1982
Martin Luther. Leben und Werk. Zentrale Ausstellung des Lutherkomitees der Evangelischen Kirchen in der DDR 7. Mai bis 31. August 1983, Predigerkloster Erfurt (Ausstellungskatalog), Berlin 1983
Philipp MELANCHTHON, Grundbegriffe der Glaubenslehre (loci communes) 1521, München 1931
Christian MEYER (Hg.), Ausgewählte Selbstbiographien aus dem 15. bis 18. Jahrhundert, Leipzig 1897

Michel de MONTAIGNE, Journal de Voyage en Italie par la Suisse et L'Allemagne 1518-81, hgg. v. M. Rat, Paris 1955

ders., Tagebuch einer Badereise, hgg. v. G. A. Narciss (= Bibl. klass. Reiseberichte), Stuttgart 1963

Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten MORITZ VON SACHSEN (1. Jan. 1547-25. Mai 1548) III, hgg. v. J. Hermann / G. Wartenberg (= ASAW.PH 68.3), Leipzig 1978

Johann B. MÜLLER (Hg.), Die Deutschen und Luther. Texte zur Geschichte und Wirkung, Stuttgart 1983

Thomas MÜNTZER, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarb. v. P. Kirn hgg. von G. Franz, Gütersloh 1968

ders., Schriften. Liturgische Texte. Briefe, hgg. v. R. Bentzinger / S. Hoyer, Berlin 1990

ders., Briefwechsel. Aufgrund der Handschriften und ältesten Vorlagen hgg. v. H. Böhmer, Leipzig 1931

ders., Deutsche Messe 1524, hgg. v. S. Bräuer, Berlin 1988

Gerdt OEMEKEN, Soester Kirchenordnung 1532, hgg. v. Gesamtverband der Evang. Kirchengemeinden in Soest [mit Faksimile d. Ausg.: Lübeck 1532], Soest 1984

Willibald PIRCKHEIMER, Der Schweizerkrieg, mit einer historisch-biographischen Studie hgg. v. W. Schiel, Berlin 1988

Thomas PLATTERs [d.Ä.] Briefe an seinen Sohn Felix, hgg. v. A. Burckhardt, Basel 1890

ders., Lebensbeschreibung; in: Thomas und Felix Platter, zwei Autobiographien, hgg. v. D. A. Fechter, Basel 1840

Detlef PLÖSE / Günter VOGLER (Hg.), Buch der Reformation. Eine Auswahl zeitgenössischer Zeugnisse (1476-1555), Berlin 1989

Der Stadt Stralsund fürnehmste Landes-Herrliche PRIVILEGIEN, Resolutionen und bestätigte Grundgesetze und Verträge. Von 1581-1759., Stralsund 1766

Johann Jacob RABUS, Rom. Eine Münchner Pilgerfahrt im Jubeljahr 1575 beschrieben von Dr. Jacob Rabus, hgg. v. K. Schottenloher, München 1925

Lucas REM, Tagebuch aus dem Jahren 1494-1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte der Stadt Augsburg, hgg. v. B. Greiff, Augsburg 1861

Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von SACHSEN, hgg. v. F. Gess, 2 Bde., Leipzig 1905-1917

Moritz von SACHSEN, Politische Korrespondenz, hgg. v. E. Brandenburg, 2 Bde., Leipzig 1900-1904

Johannes SLEIDAN, De statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto, Caesare, commentarii, fol.: Straßburg 1555, 2 Bde.: o.O. 1555

Heinz SCHEIBLE (Hg.), Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2), Gütersloh 1966

Sebastian SCHERTLIN von Burtenbach, Leben und Taten des weiland wohledlen Ritters Sebastian Schertlin von Burtenbach. Durch ihn selbst beschrieben, hgg. v. E. Hegaur, München o.J. [um 1960]

Franz SCHNABL, Deutschlands geschichtliche Quellen und Darstellungen der Neuzeit. 1. Tl.: Das Zeitalter der Reformation 1500-1550, Leipzig 1931 [ND: Darmstadt 1972]

Hans von SCHWEINICHEN, Denkwürdigkeiten, hgg. v. H. Oesterley, Breslau 1878

Rolf SPRANDEL (Hg.), Quellen zur Hanse-Geschichte (= FSGA A/36), Darmstadt 1982

Jakob SPRENGER / Heinrich INSTITORIS, Der Hexenhammer, München [7]·1987 [ND: Berlin 1906]

URKUNDENBUCH der Universität Wittenberg, Tl. 1, hgg. v. W. Friedensburg (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt NR 3), Magdeburg 1926

Tagebuch des Grafen Wolrad von WALDECK. Reise zum Augsburger Reichstag 1548, übers. v. G. Kappe, hist. bearb. v. U. Machoczek, Einf. v. G. Müller (= Monographia Hassiae 22), Kassel 1998

Hausbuch des Herrn Joachim von WEDEL auf Krempzow Schloß und Blumberg erbgesessen, hgg. v. J. Frhr. v. Bohlen Bohlendorff (= Bibl. d. Lit. Ver. 161), Tübingen 1882

Lorenz WEINRICH (Hg.), Quellen zur Verfassungsgeschichte des Römisch-deutschen Reiches im Spätmittelalter (1250-1500) (= FSGA A/33), Darmstadt 1983

Das Buch WEINSBERGs. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert [= Hermann von Weinsberg Autobiographie, 1518-1597], , hgg. v. K. Höhlbaum / Fr. Lau / J. Stein, 5 Bde., Leipzig-Bonn 1886-1926

Horst WENZEL (Hg.), Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, 2 Bde. (= Spätmittelalterliche Texte 3+4), München 1980

Franz WESSEL, Etlicke Stücke, wo idt vormals ihm pawestdhome mit dem gadesdenste thom Stralsunde gestahn up dadt jar 1523, hgg. v. E. H. Zober, Stralsund 1837

M. WESTPHAL [Hg.], Die besten deutschen Memoiren. Lebenserinnerungen und Selbstbiographien aus sieben Jahrhunderten, Leipzig 1923

Die WITTENBERGER und die Leisniger Kastenordnung (= KIT 21), Bonn 1907

Zimmerische Chronik, urkundlich berichtet von Froben Christof Graf von ZIMMERN und seinem Schreiber Johannes Müller, hgg. v. P. Hermann, 4 Bde., Meersburg-Leipzig o.J.

Die Chronik der Grafen von ZIMMERN, ed. H. Decker-Hauff, bisher 3 Bde., Konstanz-Stuttgart 1964-1972

4. Einzelveröffentlichungen

Karl ADAM / Winfried SCHULZE (Hg.), Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften, München 1990

Fritz ADLER, Aus Stralsunds Geschichte, Stralsund 2·1937

ders., Alte Verlobungs- und Hochzeitsbräuche in pommerschen Städten; Tl. 1 in: Baltische Studien NF 43 (1955), 47-64. Tl. 2 in: ebd. NF 44 (1957), 95-108

Ingrid AICHINGER, Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk; in: ÖGL 14 (1970), 418-434 [= in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2·1998, 170-199]

dies., „Selbstbiographie"; in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte 2·1977 3, 800-819

Wolfgang AICHINGER, Geschichte und Kommunikation; in: BHSk 2/1998, 60-68

Kurt ALAND, Die Reformation Martin Luthers, Gütersloh 1982

Yrjö J. E. ALANEN, Das Gewissen bei Luther (= AASF 29), Helsinki 1934

ALBERT von Brandenburg-Ansbach und die Kultur seiner Zeit. Katalog zur Ausstellung Rhein. Landesmuseum Bonn 1968, Bonn 1968

Urs ALTERMATT, Zivilgesellschaft und bürgerliche Welten; in: BHSk 4/1997, 129-134

Paul ALTHAUS, Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken I: Luther, München 1929

ders., Grundriß der Ethik, Erlangen 1931

ders., Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich (= Studien der Luther-Akademie 14), Gütersloh 1938

ders., Luthers Haltung im Bauernkrieg, Darmstadt 1952

ders., Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962

ders., Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965

ders., Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu Johannes Heckels „Lex charitatis"; in: G. Wilf (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972, 66-76

Gert ALTHOFF (Hg.), Die Deutschen und ihr Mittelalter, Darmstadt 1982

James S. AMELANG, Spanish Autobiography in the Early Modern Era; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 59-71

Willy ANDREAS, Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende, Stuttgart-Berlin 3·1942

Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997

Heinz ANGERMEIER (Hg.), Säkulare Aspekte der Reformationszeit (= SchrR des Historischen Kollegs, Kolloquien 5), München-Wien 1983
ders., Ekstase und Wunder-Vorbild unf Inbild: Die Heiligen; in: R. van Dülmen (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000, Wien-Köln-Weimar 1998, 93-111
ARBEITSGEMEINSCHAFT außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V., Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte; in: http://www.ahf-muenchen.de/Arbeitskreise/empfehlungen.shtml#Anfang; Abfr. v. 01 12 01
Philippe ARIÈS, Geschichte der Kindheit, München 1975
ders., Geschichte des Todes, München 1980
ders. / Georges DUBY (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, 5 Bde., II: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, hgg. v. G. Duby, Augsburg 1999, III: Von der Renaissance zur Aufklärung, hgg. v. Ph. Ariès / R. Chartier, Augsburg 1999
Ulrike ASCHE-ZEIT, Sozialgeschichte; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 85-94
Ivar ASHEIM, Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik (= PF 17), Heidelberg 1961
Aleida ASSMANN, Stabilisatoren der Erinnerung - Affekt, Symbol, Trauma; in: J. Rüsen / J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (= Erinnerung, Geschichte, Identität 2), Frankfurt/M. 1998, 131-152
Cornelius AUGUSTIJN, Erasmus von Rotterdam; in: GK 5, 53-76
Rosemarie AULINGER, Das Bild des Reichstages im 16. Jahrhundert. Beiträge zu einer typologischen Analyse schriftlicher und bildlicher Quellen (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 18), Göttingen 1980
Joachim BAHLKE (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (= Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), Stuttgart 1999
Ferdinand BAHLOW, Johann Knipstro, der erste Generalsuperintendent von Pommern-Wolgast. Sein Leben und Wirken, aus Anlaß seines 400jährigen Geburtstages (= SVRG 16/1), Halle 1898
John D. BARBOUR, Versions of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith (= Studies in religion and culture), Charlottesville/Va. (u.a.) 1994
ders., Art. „Autobiographie III. Autobiographie und Religion"; in: RGG⁴· I, 1603f.
Hermann BARGE, Luther und der Frühkapitalismus (= SVRG 168/1), Gütersloh 1951
Friedrich Wilhelm BATHOLD, Georg von Frundsberg oder das deutsche Kriegshandwerk zur Zeit der Reformation, Heidelberg 1833
Hans-Martin BARTH (u.a.), Das Regensburger Religionsgespräch im Jahre 1541. Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven, Regensburg 1992
ders., Spiritualität (= BenshH 74 = Ökumenische Studienhefte 2), Göttingen 1993
Peter F. BARTON, Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation. Tilemann Heshusius (1527-1559) (= UKG 6), Witten 1972
ders. (Hg.), Sozialrevolution und Reformation. Aufsätze zur Vorreformation, Reformation und zu den „Bauernkriegen" in Südmitteleuropa (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 2. Reihe/II), Wien-Köln-Graz 1975
ders., Matthias Flacius Illyricus; in: GK 6, 277-294
ders., Georg Erasmus von Tschernembl. Größe und Grenze; in: K. Lüthi/M. J. Suda (Hg.), Die Schüler Calvins in der Diaspora. Beiträge des 3. Kongresses der Calvinforschung in Mittel- und Osteuropa 1988 in Wien (= Aktuelle Reihe 31), Wien 1989, 27-49
Hans-Dieter BASTIAN, Seelsorge in Extremsiuationen; in: Kirche unter den Soldaten (Beiträge aus der Evangelischen Militärseelsorge I/95), Bonn 1995, 50-71, 65
Ingrid BÁTORI (Hg.), Städtische Gesellschaft und Reformation. Kleine Schriften II (= SMAFN 12), Stuttgart 1980
Karl BAUER, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation, Tübingen 1928

Reinhard BAUMGART, Das Leben - kein Traum? Vom Nutzen und Nachteil einer autobiographischen Literatur; in: H. Heckmann (Hg.), Literatur aus dem Leben. Autobiographische Tendenzen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Beobachtungen, Erfahrungen, Belege (= Dichtung und Sprache 1), München-Wien 1984, 8-28

Hans BAUMGARTEN, Moritz von Sachsen. Der Gegenspieler Karls V., Berlin 1943

Hermann BAUMGARTEN, Über Sleidans Leben und Briefwechsel, Straßburg-London 1878

ders., Karl V. und die deutsche Reformation (= SVRG 27), Halle 1889

H[ans]-G[eorg] BECK, Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation (= HKG(J) III/2), Freiburg u.a. 1968

ders., Art. „Bilder und Bilderverehrung III. Christliche Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten"; in: RGG$^{3.}$ I, 1273-1275

Wolfgang BEHRINGER, Gegenreformation als Generationenkonflikt oder: Verhörprotokolle und andere administrative Quellen zur Mentalitätsgeschichte; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 275-293

Werner BELLARDI, Bucer und das Interim; in: M. de Kroon / M. Lienhard (Hg.), Horizons européens de la Réforme en Alsace (= FS J. Rott), Straßburg 1980, 267-311

Gustav Adolf BENRATH, Art. „Autobiographie"; in: TRE IV, 772-789

Manfred BENSING / Siegfried HOYER, Der deutsche Bauernkrieg 1524-1526 (= Kleine Militärgeschichte: Kriege), Berlin $^{5.}$1987

BERLINER GESCHICHTSWERKSTATT (Hg.), Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, Münster 1994

Inge BERNHEIDEN, Individualität im 17. Jahrhundert. Studien zum autobiographischen Schrifttum (= Literaturhist. Untersuchungen 12), Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1988

Ernst BERNHEIM, Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, Leipzig $^{5.+6.}$1908

Klaus BERGER, Wozu ist der Teufel da?, Gütersloh 2001 [= 1998]

Johannes H. BERGSMA, Die Reform der Meßliturgie durch Johannes Bugenhagen (1485-1558), Kevelaer 1966

Walter BERSCHIN (Hg.), Biographie zwischen Renaissance und Barock. Zwölf Studien, Heidelberg 1993

Franz-Heinrich BEYER, Eigenart und Wirkung des reformatorisch-polemischen Flugblatts im Zusammenhang der Publizistik der Reformationszeit (= Mikrokosmos 39), Frankfurt/M u.a. 1994

Marianne BEYER-FRÖHLICH, Die Entwicklung der deutschen Selbstzeugnisse (= Deutsche Litartur. Sammlung litarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen/Reihe: Deutsche Selbstzeugnisse 1), Leipzig 1930

Friedrich von BEZOLD, Geschichte der deutschen Reformation, Berlin 1890

ders., Aus Mittelalter und Renaissance. Kulturgeschichtliche Studien, München-Berlin 1918

ders., Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter; in: ders., Mittelalter und Renaissance, München 1918, 196-219

Peter BOERNER, Tagebuch (= Sammlung Metzler 85), Stuttgart 1969

Ludwig BIEWER, Kleine Geschichte Pommerns (= kulturelle arbeitshefte 37), Meckenheim 1997

Julius BINTZ, Eine Reise nach Rom im Zeitalter Martin Luthers; in: Deutsche Kulturbilder aus sieben Jahrhunderten, Bd. 1: 12.-17. Jahrhundert, Hamburg 1893, 70-93

Irmgard BITSCH (Hg.), Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Haushalt und Familie in Mittelalter und Neuzeit, Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 10.-13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Gießen, Sigmaringen $^{2.}$1990

Reinhard BLÄNKER, „Absolutismus" und „frühmoderner Staat". Probleme und Perspektiven der Forschung: in: R. Vierhaus (Hg.), Frühe Neuzeit - Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, Göttingen 1992, 48-74

Fritz BLANKE, Zwinglis Urteile über sich selbst; in: ders., Aus der Welt der Reformation, Zürich-Stuttgart 1960, 9-17
Peter BLICKLE, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1987
Ernst BLOCH, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Leipzig 1989
Wim BLOCKMANS, Der Kampf um die Vorherrschaft in Europa; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 17-26
Otto BLÜMCKE, Pommern während des nordischen siebenjährigen Krieges; in: Baltische Studien 40 (1890), 134-480 u. 41 (1891), 1-98
H. BLUMENBERG, Art. „Individuation und Individualität"; in: RGG^{3}. III, 720-722
Gisela BOCK, Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte; in: Geschichte und Gesellschaft 14 (1988), 364-391
Gernot BÖHME, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen, Frankfurt/M. 1985
Hans Josef BÖKER, Die mittelalterliche Backsteinarchitektur Norddeutschlands, Darmstadt 1988
Sandra BOHNERT, Geschichte der Kindheit - Quantitativ-statistische Untersuchung; in: http://www.hausarbeiten.de/archiv/paedagogok/paed-1712001-2.shtml; Abfr. v. 17.03.01
Dietrich BONHOEFFER, Ethik, hgg. u. zusammengest. v. E. Bethge, München ^{2}1953
Brigitte BOOTHE, Die Biographie - ein Traum? Selbsthistorisierung im Zeitalter der Psychoanalyse; in: J. Straub (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (= Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt/M. 1998, 338-361
Hans Heinrich BORCHERDT, Das europäische Theater im Mittelalter und in der Renaissance, Leipzig 1935
Enst BORKOWSKY, Aus der Zeit des Humanismus (= Gestalten aus der deutschen Vergangenheit), Jena 1905
Heinrich BORNKAMM, Luthers geistige Welt, Lüneburg ^{2}1953
ders., Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Heidelberg 1955
ders., Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1961
ders., Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag, a. d. Nachl. hgg. v. K. Bornkamm, Göttingen 1979
ders., Humanismus und Reformation im Menschenbild Melanchthons; in: Das Jahrhundert der Reformation, Göttingen ^{2}1961, 69-88
ders., Luthers Lehre von den zwei Reichen in Zusammenhang seiner Theologie; in: H.-H. Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (= WdF 107), Darmstadt 1969, 165-195
Peter BORSCHEID, Geschichte des Alters, München 1987
Arno BORST, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt/M. 1973
ders., Art. „Guibert von Nogent" in: RGG^{3}. II, 1906
Otto BORST, Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt/M. 1983
Wilhelm BORTH, Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517-1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (= Historische Studien 414), Lübeck-Hamburg 1970
Walter BOSING, Hieronymus Bosch, um 1450-1516. Zwischen Himmel und Hölle, Köln 1987
Karl BOSL, Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters, 2 Teilbde. (= MGMA 4), Stuttgart 1972
ders., Europa im Mittelalter. Weltgeschichte eines Jahrtausends, Bayreuth 1978
ders., Gesellschaft im Aufbruch. Die Welt des Mittelalters und ihre Menschen, Regensburg 1991
Gerhard BOTT (Hg.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Kurzführer zur Ausstellung z. 500. Geburtstag Martin Luthers, 1983, veranst. v. Germanischen Nationalmuseum Nürnberg i. Zusammenarb. m. d. Verein für Reformationsgeschichte, Nürnberg 1983

Gerhard BOTZ u.a. (Hg.), „Quantität und Qualität". Zur Praxis der Methoden der Historischen Sozialwissenschaft, Frankfurt/M.-New York 1988

Thomas A. BRADY, Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555 (= SMRT 23), Leiden 1978

ders., Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation, Berlin 1996

Helmut BRÄUER, Zur Sozialstruktur der Stadtbewohner im „Alten Reich"; in: BHSk 2/1999, 44-48

Arnold BRANDENBURG, Geschichte des Magistrats der Stadt Stralsund, besonders in früherer Zeit: nebst einem Verzeichnisse der Mitglieder desselben, Stralsund 1837

Karl BRANDI, Gegenreformation und Religionskriege, Leipzig o.J.

ders., Die deutsche Reformation, Leipzig 1941

ders., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, Leipzig [2].1941

ders., Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, Darmstadt [5].1959

Ahasver von BRANDT, Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz [10].1983

Hans BRANIG, Geschichte Pommerns I: Vom Werden des neuzeitlichen Staates bis zum Verlust der staatlichen Selbständigkeit 1300-1648 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern V/22/I), Köln-Weimar-Wien 1997

Fernand BRAUDEL, Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Der Alltag, München 1985

ders., Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Der Handel, München 1986

Joachim Frhr. von BRAUN, Die Denkwürdigkeiten des Hans von Schweinichen als Quelle zur Schlesischen Agrargeschichte; in: Jb der Schlesischen Friedirch-Wilhelm-Universität zu Breslau 4 (1959), 198-206

Philippe BRAUNSTEIN; Annäherungen an die Intimität: 14. und 15. Jahrhunderts; in: Ph. Ariès / R. Chartier, Geschichte des privaten Lebens II: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, hgg. v. G. Duby, Augsburg 1999, 497-590

Martin BRECHT, Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte 1), Stuttgart 1967

ders., Martin Luther, 3 Bde., Stuttgart 1981-1987

ders., Luthertum und politische und soziale Kraft in den Städten; in: Fr. Petri (Hg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (= StF A/10), Köln-Wien 1980, 1-21

ders., Herkunft; in: H. J. Schultz (Hg.), Luther - kontrovers, Stuttgart-Berlin 1983, 42-53

ders., Rückgriff mit Zukunft: Das Neue im Denken Luthers und der Reformation; in: S. Heine (Hg.), Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes, Wien-Köln-Graz 1986, 27-40

Willy BREMI, Der Weg des protestantischen Menschen. Von Luther bis Albert Schweitzer, Zürich 1953

Gerhard BRENDLER / Katharina FLÜGEL / Gert WENDELBORN (Hg.), Geschichte und Gestalt. Civitas Dei - Von der Kaiserkirche bis zu den Ablaßthesen, Berlin [2].1989

ders., Revolutionäre Potenzen und Wirkungen in der Theologie Martin Luthers; in: H. Löwe/Cl.-J. Roepke (Hg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983, 160-180

Peter J. BRENNER (Hg.), Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, Frankfurt/M. 1989

Werner BRETTSCHNEIDER, Kindheitsmuster. Kindheit als Thema autobiographischer Dichtung, Berlin 1982

Claudia BRINKER-VON DER HEYDE / Nikolaus LARGIER (Hg.), Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit (= FS A. M. Haas), Bern-Berlin-Frankfurt/M.-New York-Paris-Wien 1998

Maria Elisabeth BROCKHOFF, Musik; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 269-298
Christiane BROKMANN-NOOREN, Weibliche Bildung im 18. Jahrhundert: „gelehrtes Frauenzimmer" und „gefällige Gattin" (= Diss Oldenburg 1992 = Beiträge zur Sozialgeschichte der Erziehung 2, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität [Oldenburg]), Oldenburg 1994; aus: http://docserver.bis.uni-oldenburg.de/publikationen/bisVerlag/browei94/Kap1.pdf; Abf. v. 28 01 02
J. BROSSEDER (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1996
Ursula BROSTHAUS, Bürgerleben im 16. Jahrhundert. Die Autobiographie des Stralsunder Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow als kulturgeschichtliche Quelle (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 11), Köln-Wien 1972
Jerome S. BRUNER, Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktion; in: J. Straub (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (= Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt/M. 1998, 46-80
F. BRUNHÖLZEL / U. SCHULZE / R. SELLHEIM, Art. „Autobiograpie"; in: Lexikon des Mittelalters I, 1262-1268
Emil BRUNNER; Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich 1941
José BRUNNER, Die Macht der Vergangenheit. Freud und die Religion; in: J. Rüsen / J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (= Erinnerung, Geschichte, Identität 2), Frankfurt/M. 1998, 82-100
Karl BRUNNER / Gerhard JARITZ, Landherr, Bauer, Ackerknecht. der Bauer im Mittelalter: Klischee und Wirklichkeit, Wien 1985
Otto BRUNNER, Sozialgeschichte Europas im Mittelalter (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1442), Göttingen 2·1984
Elizabeth W. BRUSS, Die Autobiographie als literarischer Akt; in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2·1998, 258-280
Ulrich BUBENHEIMER, Consonantia theologiae et iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation (= Jus ecclesiasticum 24), Tübingen 1977
ders., Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenrehiments; in: ZSRG.K 71, Wien-Köln-Graz 1985. 147-214
Martin BUBER, Ich und Du, Gerlingen 12·1994
Magdalena BUCHHOLZ, Die Anfänge der deutschen Tagebuchschreibung (= Diss. phil. Königsberg), Königsberg 1942 = (Reihe Tagebuch 1), Münster i. W. 1983
Michael B. BUCHHOLZ, Die unbewußte Weitergabe zwischen den Generationen. Psychoanalytische Beobachtungen; in: J. Rüsen / J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (= Erinnerung, Geschichte, Identität 2), Frankfurt/M. 1998, 330-353
August BUCK (Hg.), Zu Begriff und Problem der Renaissance (WdF 204), Darmstadt 1969
ders. (Hg.), Biographie und Autobiograohie in der Renaissance. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 1. bis 3. November 1982 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 4), Wiesbaden 1983
ders., Rom - Idee und nationale Identität in der italienischen Renaissance; in: T. Klaniczay / S. K. Németh / P. G. Schmidt (Hg.), Antike Rezeption und nationale Identität in der Renaissance insbesondere in Deutschland und in Ungarn (= Studia Humanitatis 9), Budapest 1993, 19-32
Johannes BÜHLER, Bauern, Bürger und Hansa. Nach zeitgenössischen Quellen ... (= Deutsche Vergangenheit), Leipzig 1929
Fritz BÜSSER, Calvins Urteil über sich selbst, Zürich 1950
Carl BURCKHARDT, Gedanken über Karl V., München 1964
Jacob BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien, 2 Bde., Leipzig 7·1899

ders., Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium, hgg. v. J. Oeri, Basel o.J.
Johannes BURCKHARDT, Frühe Neuzeit. 16.-18. Jahrhundert (= Grundkurs Geschichte 3, hgg. v. P. Barceló), Königstein/Ts. 1985
Christoph BURGER, Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des Johannes von Paltz OESA; in: P. Dinzelbacher / D. R. Bauer (Hg.), QFG NF 13, Paderborn 1990, 307-327
Peter BURKE, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981
ders., Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung, Berlin 1992
Anna Robeson BURR, The Autobiography, Boston-New York 1909
dies., Religious Confessions an Confessants, Boston-New York 1914
Norbert BUSKE, Zur Geschichte und den Aufgaben der Territorialkirchengeschichtsforschung im Gebiet der Evangelischen Landeskirche Greifswald; in: Territorialkirchengeschichte. Entwicklung - Aufgaben - Beispiele, hgg. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald/Sektion Theologie, Greifswald 1984, 6-30
ders., Die Reformation im Herzogtum Pommern unter besonderer Berücksichtigung der Gebiete der späteren Generalsuperintendentur Greifswald; in: H.-G. Leder/ ders., Reform und Ordnung aus dem Wort. Johannes Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern, Berlin 1985, 46-133
Hans Frh. von CAMPENHAUSEN, Zwingli und Luther zur Bilderfrage; in: Das Gottesbild im Abendland (= Glaube und Forschung 15), Witten-Berlin 1957, 139-172
Ludwig CARDAUNS, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts (= Diss. Bonn 1903) = Darmstadt 1973 [unveränd. ND d. Diss.]
Yves CASTAN, Politik und privates Leben; in: Ph. Ariès / R. Chartier, Geschichte des privaten Lebens III: Von der Renaissance zur Aufklärung, hgg. v. Ph. Ariès / R. Chartier, Augsburg 1999, 23-74
Ruprecht Graf zu CASTELL-RÜDENHAUSEN, Luthers Stellung zu Welt und Obrigkeit; in: Martin Luther - Versuch einer Orientierung (= Beiträge aus der ev. Militärseelsorge 45/Mai 1984), hgg. Evang. Kirchenamt für die Bundeswehr, Bonn 1984, 32-37
Donat de CHAPEAUROUGE, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, Darmstadt 3.1991
Roger CHARTIER, Die Praktiken des; in: Ph. Ariès / R. Chartier, Geschichte des privaten Lebens III: Von der Renaissance zur Aufklärung, hgg. v. Ph. Ariès / R. Chartier, Augsburg 1999, 115-166
Giovanni CHERUBINI, The Peasant and Agriculture; in: J. Le Goff, The Medieval World, London 1990, 113-138
Fernando CHECA CREMADES, Kunst und Macht in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Karl V. und die Kunst; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 35-46
Jacques CHORON, Der Tod im abendländischen Denken, Stuttgart 1967
Alphonsus Maria Josephus CHORUS, Vormen vam zelfkennis in de autobiografie, Den Haag 1966
Arthur Melville CLARK, Autobiography, its genesis an its phases, Edinburgh 1935
Otto CLEMEN, Luther und die Volksfrömmigkeit seiner Zeit, Dresden 1938
Henry J. COHN, Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England; in: W. J. Mommsen u.a. (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation / The Urban Classes, the Nobility and the Reforormation (= Publications of the German Historical Institute London 5), Stuttgart 1979, 309-329
Geschichte der COMMUNALSTÄNDE von Neuvorpommern und Rügen. Mit einem Rückblick auf die ständische Verfassung und Verwaltung der früheren Jahrhunderte, Stralsund 1881
Norbert CONRADS, Ritterakademien der Frühen Neuzeit. Bildung als Standesprivileg im 16. und 17. Jahrhundert (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 21), Göttingen 1982
Peter CSENDES, Die Straßen des Mittelalters (Straßen I); in: Historicum Frühling 1998, 22-26

Birgit DAHLENBURG, Kulturbesitz und Sammlungen der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, hgg. v. d. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Rostock 1995

Ute DANIEL, „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte; in: Geschichte und Gesellschaft 19 (1993), 69-99

Johannes DANTINE, Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den „notae ecclesiae“ und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart (= Kirche und Konfession 23), Göttingen 1980

Wilhelm DANTINE, Geschichtlichkeit der Theologie im Protestantismus; in: Th. Michels (Hg.), Geschichtlichkeit der Theologie (= Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, 9. Forschungsgespräch), Salzburg-München 1970, 137-147

Georg DAUR, Von Predigern und Bürgern. Eine hamburger Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart, Hamburg 1970

Natalie Zemon DAVIS, Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich, Frankfurt/M. 1987

Rudolf DEKKER, Ego-Dokumente in den Niederlanden vom 16. bis zum 17. Jahrhundert; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 33-57

Walter DELIUS, Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und das Konzil von Trient; in: M. Greschat / J. F. G. Goeters (Hg.), Reformation und Humanismus (= FS R. Stupperich), Witten 1969, 195-211

Jean DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts (= rowohlts enzyklopädie-Kulturen&ideen 503), Reinbek b. Hamburg 1989

Johann DIEFENBACH, Der Hexenwahn in Deutschland vor und nach der Glaubensspaltung, Wiesbaden 1979 [= ND d. Ausg. Mainz 1886]

Paul DIEPGEN, Geschichte der Medizin. Die historische Entwicklung der Heilkunde und des ärztlichen Lebens 1: Von den Anfängen der Medizin bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, Berlin 1949

Ernestine DIETHOFF, Edle Frauen der Reformation und der Zeit der Glaubenskämfe. In Lebens- und Zeitbildern, Leipzig 2.1882

Wilhelm DILTHEY, Das Erlebnis und die Dichtung (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 191), Göttingen 14.1965

Irene DINGEL, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezeß; in: J. Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter der Ökumene (= BenshH 82), Göttingen 2.1997, 121-143

Peter DINZELBACHER (Hg.), Europäische Mentalitätsgescgichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993

Helmut DIWALD, Anspruch auf Mündigkeit um 1400-1555, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1975

Erich DÖHRING, Geschichte der deutschen Rechtspflege seit 1500, Berlin 1953

Anja DÖRFER, Autobiographische Schriften deutscher Handwerker im 19. Jahrhundert (= Diss. phil. Halle-Wittenberg = http://dissertation.deu.net/PDF/ad56.pdf), Halle/Saale 1998

E. DÖRING-HIRSCH, Tod und Jenseits im Spätmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums, Berlin 1927

Winfried DOTZAUER, Die deutschen Reichskreise in der Verfassung des Alten Reiches und ihr Eigenleben (1500-1806), Darmstadt 1989

Gert DRESSEL, Historische Anthropologie. Eine Einführung, Wien-Köln-Weimar 1996

Eugen DREWERMANN, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, München 2.1991

ders., Giordano Bruno oder der Spiegel des Unendlichen, München 1992

Georges DUBY / Michelle PERROT (Hg.), Geschichte der Frauen, 5 Bde., Frankfurt/M. 1993-1995

ders., Situationen der Einsamkeit: 11. bis 13. Jahrhundert; in: Ph. Ariès / R. Chartier, Geschichte des privaten Lebens II: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, hgg. v. G. Duby, Augsburg 1999, 471-496

Ulrich DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte uund systematische Struktur der Zweireichelehre (= FBESG 25), Stuttgart 1970

ders. (Hg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischen Kirchen im 20. Jahrhundert (= SEE 13), Gütersloh 1977

Richard van DÜLMEN (Hg.), Studien zur Historischen Kulturforschung, 4 Bde., Frankfurt/M. 1980-1992

ders., Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, Frankfurt/M. 1988

ders., Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt/M. 1989

ders., Die Entdeckung des Individuums 1500-1800, Frankfurt/M. 1997

ders., Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. 16.-18. Jahrhundert, I: Das Haus uns deine Menschen, München 3.1999, II: Dorf und Stadt, München 2.1999, III: Religion, Magie, Aufklärung, München 2.1999

ders., Historische Anthropologie. Entwicklung-Probleme-Aufgaben, Köln-Weimar-Wien 2000

ders. (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis heute, Darmstadt 2001

ders., Reformation und Neuzeit. Ein Versuch; in: ZHF 14 (1987), 1-25

ders., Historische Anthropologie in der deutschen Sozialgeschichtsschreibung; in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 11 (1991), 692-709

ders., Wider die Ehre Gottes. Unglaube und Gotteslästerung in der Frühen Neuzeit; in: Historische Anthropologie 2 (1994), 20-38

ders., Historische Kulturforschung zur Frühen Neuzeit. Entwicklungen - Probleme - Aufgaben; in: Geschichte und Gesellschaft 21 (1995), 403-429

ders. / Norbert SCHINDLER (Hg.), Volkskultur. Zur Wiederbelebung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert), Frankfurt/M. 1984

ders. (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000, Wien 1998

A. DYKEMA / Heiko A. OBERMAN (Hg.), Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe (= SMRT 51), Leiden 1993

Gerhard EBELING, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959

ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (= Kirche und Konfession 7), Göttingen 2.1966

ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, 3 Bde., Tübingen I: 3.1987, II-III: 2.1982

ders., Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 4.1981

Hans EGGERS, Deutsche Sprachgeschichte III: Das Frühneuhochdeutsche, Reinbek b. Hamburg 1969

Wilfried EHBRECHT (Hg.), Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit (= StF A/9), Köln-Wien 1980

ders., Köln - Osnabrück - Stralsund. Rat und Bürgerschaft hansischer Städte zwischen religiöser Erneuerung und Bauernkrieg; in: Fr. Petri (Hg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (= StF A/10), Köln-Wien 1980, 23-63

Werner ELERT, Morphologie des Luthertums 2: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1958

Georg ELLINGER, Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild, Berlin 1902

Hinderk M. EMRICH, Identität, Überwertigkeit und vergegenwärtigendes Vergessen; in: J. Rüsen / J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (= Erinnerung, Geschichte, Identität 2), Frankfurt/M. 1998, 211-241

Rudolf ENDRES, Die Verbreitung der Schreib- und Lesefähigkeit zur Zeit Martin Luthers; in: H. Bartel u.a. (Hg.), Martin Luther. Leistung und Erbe, Berlin 1986, 280-286

Karl A. E. ENENKEL, Kulturoptimismus und Kulturpessimismus in der Renaissance. Studie zu Jacobus Canters Dyalogus de solitudine mit kritischer Textausgabe und deutscher Übersetzung (= Frühneuzeit-Studien 3), Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Wien 1995

Evamaria ENGEL, Berlin, Lübeck, Köln - ständische Aktivitäten der Städte. Stand und Ständversammlung im mittelalterlichen Reich; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer

(Hg.), Hansische Studien VII: Der Ost- und Nordseeraum. Politik-Ideologie-Kultur vom 12. bis zum 17. Jahrhundert (= AbhHSozG 25), Weimar 1986, 159-178
Jörg ENGELBRECHT, Memoiren und Autobiographien; in: B.-A. Rusinek / V. Ackermann / J. Engelbrecht (Hg.), Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt: Neuzeit (= UTB 1674), Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 61-79
Friedrich ENGELS, Der deutsche Bauernkrieg, Berlin [15.]1987
Martin ERBSTÖSZER, Ketzer im Mittelalter, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz o.J. [Lizenzausgabe von: Leipzig 1984]
Karl Dietrich ERDMANN, Luther über die Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand; in: H. Löwe/Cl.-J. Roepke (Hg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983, 28-59
Erik H. ERIKSON, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, London 1958
ders., Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. [7.]1981
ders., Ich-Entwicklung und geschichtlicher Wandel; in: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1973, 11-54
Herbert EWE, Schätze einer Ostseestadt. Sieben Jahrhunderte im Stralsunder Archiv, Weimar [2.]1975
ders., Stralsund, Rostock [3.]1989
ders., Kostbarkeiten in Klostermauern. Zur Geschichte, Restaurierung und Nutzung des Franziskanerklosters St. Johannis zu Stralsund, Rostock 1990
ders., Das alte Stralsund. Kulturgeschichte einer Ostseestadt, Weimar [2.]1995
Carl Ferdinand FABRICIUS, Der Stadt Stralsund Verfassung und Verwaltung, Stralsund 1831
ders., Der geistliche Kaland zu Stralsund; in: Baltische Studien 26 (1876), 205-390
Wilhelm FABRICIUS, Die akademische Deposition. Beiträge zur deutschen Literatur- und Kulturgeschichte, speziell zur Sittengeschichte der Universitäten, Frankfurt/M. 1895
Michael de FERDINANDY, Karl V., Tübingen 1966
Sylvia FERINO-PAGDEN, Des Herrschers „natürliches" Idealbild: Tizians Bildnisse Karls V.; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 65-76
Liselotte FEYERABEND, Die Rigaer und Revaler Familiennamen im 14. und 15. Jahrhundert. Unter bes. Berücksichtigung der Herkunft der Bürger (= Quellen und Studien zur baltischen Geschiche 7), Köln 1985
Heinrich FINKE, Die Frau im Mittelalter, München o.J. [1912]
Otto FOCK, Rügisch-Pommersche Geschichten aus sieben Jahrhunderten V: Reformation und Revolution, Leipzig 1868
Madleine FOISIL, Die Sprache der Dokumente und die Wahrnehmung des privaten Lebens; in: Ph. Ariès / R. Chartier, Geschichte des privaten Lebens III: Von der Renaissance zur Aufklärung, hgg. v. Ph. Ariès / R. Chartier, Augsburg 1999, 333-369
Manfred FRANK / Anselm HAVERKAMP (Hg.), Individualität, München 1988
Ralph FRENKEN, Kindheit und Autobiographie vom 14. bis 17. Jahrhundert: Psychohistorische Rekonstruktionen, 2 Bde., Kiel 1999
ders., Die Kindheit von Bartholomäus Sastrow (geb. 1520); in: M. Rheinheimer (Hg.), Subjektive Welten. Wahrnehmung und Identität in der Neuzeit (= Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins 30), Neumünster 1998, 51-75
Christpher FREY, Arbeitsbuch Anthropologie: Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung, Stuttgart 1979
ders., Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989
ders., Die Reformation Luthers in ihrer Bedeutung für die moderne Arbeits- und Berufswelt; in: H. Löwe/Cl.-J. Roepke (Hg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983, 110-134
Gustav FREYTAG, Bilder aus der deutschen Vergangenheit 2/Abt. 2: Aus dem Jahrhundert der Reformation (1500-1600) (= Ges. Werke Serie 2/5), Leipzig-Berlin/Grunewald o.J.

ders., Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Eine Familie von aufsteigender Lebenskraft im 16. Jahrhundert; in: Die Grenzboten 16 (1857), 1-21

Klaus Dietrich FRICKE, „Dem Volk aufs Maul schauen“ - Bemerkungen zu Luthers Verdeutschungsgrundsätzen; in: S. Meurer (Hg.), Eine Bibel - viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit? (= Die Bibel in der Welt 18), Stuttgart 1978, 98-110

Egon FRIEDELL, Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, München 1979

Ferdinand FRIEDENSBURG, Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten (= Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, Abt. 4: Hilfswissenschaften und Altertümer, München-Berlin 1926

Richard FRIEDENTHAL, Luther. Sein Leben und seine Zeit, München 1967

Klaus FRIEDLAND, Die Hanse, Stuttgart-Berlin-Köln 1991

Verena FRIEDRICH, Die Rats- und Pfarrkirche St. Nikolai zu Stralsund (= Peda-Kunstführer 461/1999), Passau 1999

Konrad FRITZE, Die progressive Rolle des hansischen Handeskapitals und ihre Grenzen; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien III: Bürgertum - Handelskapital - Städtebünde (= AbhHSozG 15), Weimar 1975, 15-34

ders., Zur Entwicklung des Städtewesens im Ostseeraum vom 12. bis zum 15. Jahrhundert; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VII: Der Ost- und Nordseeraum. Politik-Ideologie-Kultur vom 12. bis zum 17. Jahrhundert (= AbhHSozG 25), Weimar 1986, 9-18

ders., Hansisches Bürgertum und Fürsten in der Konfrontation. Stralsunds Konflikte mit den Pommernherzögen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; in: E. Engel / K. Fritze / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VIII: Hansische Stadtgeschichte - Brandenburgische Landesgeschichte (= AbhHSozG 26), Weimar 1989, 158-170

Martin FUCHS, Erkenntnispraxis und Repräsentation von Differenzen; in: A. Assmann / H. Friese (Hg.), Identitäten (= Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt/M. 1998, 105-137

Ruth FUEHNER, Das Ich im Prozeß. Studien zur modernen Autobiographie (= Diss. phil. Freiburg), Freiburg i. Br. 1982

Kurt FUETER, Geschichte der neueren Historiographie (= Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, Abt. 1: Allgemeines), München-Berlin 1936

Mariateresa FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, The Intellectual; in: J. Le Goff, The Medieval World, London 1990, 181-210

Hans-Georg GADAMER / Paul VOGLER (Hg.), Neue Anthropologie, 7 Bde., Stuttgart 1972-75

ders., Art. „Geisteswissenschaften“; in: RGG^3. II, 1305-1308

Lothar GALL, Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 25), München 1993

Eugenio GARIN, Die Kultur der Renaissance; in: G. Mann / Aug. Nitschke (Hg.), Propyläen-Weltgeschichte VI, Berlin-Frankfurt/M. 1986, 429-534

Gunter GEBAUER / Dietmar KAMPER / Dieter LENZEN / Gert MATTENKLOTT / Christoph WULF / Konrad WÜNSCHE, Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung, Reinbek b. Hamburg 1989

Kurt GEBAUER, Deutsche Kulturgeschichte der Neuzeit vom Ende des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Berlin 1932

Zur vierhundertjährigen GEDENKFEIER der Reformation, hgg. v. Rügisch-Pommerschen Geschichtsverein zu Greifswald und Stralsund (= Pommersche Jahrbücher 18), Greifswald 1917

Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1983

D. GEORGI, Art. „Leben-Jesu-Theologie“; in: RGG^3. IV, 249f.

Kenneth J. GERGEN, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktionistische Darstellung; in: J. Straub (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (= Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt/M. 1998, 170-202

Hans Joachim GERNENTZ, Die Entwicklung der mittelniederdeutschen Literatursprache in der Zeit der frühbürgerlichen Revolution; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VII: Der Ost- und Nordseeraum. Politik-Ideologie-Kultur vom 12. bis zum 17. Jahrhundert (= AbhHSozG 25), Weimar 1986, 134-146

Hans Robert GERSTENKORN, Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die staatstheoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung (= Schriften zur Rechtslehre u. Politik 7), Bonn 1956

ders., Von der Obrigkeit und von der Macht nach Martin Luther; in: G. Wolf (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972, 77-103

Klaus GERTEIS, Die deutschen Städte in der Frühen Neuzeit. Zur Vorgeschichte der ‚bürgerlichen Welt', Darmstadt 1986

GESTALTUNG UND KRITIK. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrtausend, hgg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Geschäftsstelle der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) (= EKD-Texte 64), o.O. [Hannover-Frankfurt/M.] o.J. [1999]

Christian GEULEN / Horst Walter BLANKE, Die Aufhebung der Geschichte durch Reisen. Zur Analyse der Persischen Briefe Montesquieus; in: H. W. Blanke, Politische Herrschaft und soziale Ungleichheit im Spiegel des Anderen. Untersuchungen zu den deutschsprachigen Reisebeschreibungen vornehmlich im Zeitalter der Aufklärung, 2 Bde., Waltrop 1996 (= Wissen und Kritik. Texte und Beiträge zur Methodologie des historischen und theologischen Denkens seit der Aufklärung 6), I, 441-462

Carlo GINZBURG, Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte, Berlin 1990

ders., Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß; in: Historische Anthropologie 1 (1993), 169-192

Roland GIRTLER, Kulturanthropologie - Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden, München 1979

ders., Die feinen Leute, Linz-Frankfurt/M. 1989

ders., Methoden der qualitativen Sozialforschung, Wien 3.1992

ders., Würde und Sprache in der Lebenswelt der Vaganten und Ganoven (= Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt 5), München 1992

ders., Verbannt und Vergessen - eine untergehende deutschsprachige Kultur in Rumänien, Linz 1992

ders., Rotwelsch. Die alte Sprache der Gauner, Dirnen und Vagabunden, Wien-Köln-Weimar 1998

Hans GLAGAU, Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle, Marburg 1903

Karen GLOY, Art. „Identität I. Philosophisch"; in: TRE XVI, 25-28

Arthur Gf. GOBINEAU, Die Renaissance. Historische Szenen, München o.J.

Malcolm GODWIN, Engel. Eine bedrohte Art, Frankfurt/M. 2.1992

Hans-Jürgen GOERTZ, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529, München 1987

ders., Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989

ders., Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1571), Göttingen 1995

ders., Noch einmal: Reichsstadt und Reformation. Eine Auseinandersetzung mit Bernd Moeller; in: Zeitschrift für historische Forschung 16 (1989), 221-225

Alfred GOETZE, Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit, Berlin 2.1963 [ND d. Ausg. v. 1905]

Ruth GÖTZE, Wie Luther Kirchenzucht übte, Göttingen o.J. [1959]

Stefan GOLDMANN, Leitgedanken zur psychoanalytischen Hermeneutik autobiographischer Texte; in: Jb. d. Psychoanalyse 23 (1989), 242-260

Helmut GOLLWITZER, homo politicus; in: H. J. Schultz (Hg.), Luther - kontrovers, Stuttgart-Berlin 1983, 100-108

Friedrich GRAEBKE, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt, Leipzig 1908

Wilhelm GRAFL, Zwischen Rückzug und Aufbruch. Christ und Politik, Graz-Wien-Köln 1976

Reinhard GRAMM, Luther gestern und heute - seine Gedanken zu Obrigkeit und Staat; in: Martin Luther - Versuch einer Orientierung (= Beiträge aus der ev. Militärseelsorge 45/Mai 1984), hgg. Evang. Kirchenamt für die Bundeswehr, Bonn 1984, 18-31

Stephen GREENBLATT, Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker, Berlin 1994

H. V. GREGERSEN, Niels Heldvad. Nicolaus Helduarderus. 1564-1634. Ein Schleswiger der norddeutschen Renaissance, Flensburg 1967

Martin GRESCHAT, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit 1491-1551, München 1991

ders. (Hg.), Die Reformationszeit, 2 Bde. (= ders. (Hg.), GK 5+6), Stuttgart-Berlin-Köln 1984 (ND 1993)

ders., Die Reformationszeit. Einleitung; in: GK 5, 7-32

ders., Martin Bucer; in: GK 6, 7-28

Kaspar von GREYERZ, Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 25), Göttingen, Zürich 1990

ders., Religion und Kultur. Europa 1500-1800, Darmstadt 2000

ders., Spuren eines vormodernen Individualismus in englischen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 131-145

Josif R. GRIGULEVIČ, Ketzer - Hexen - Inquisitioren, hgg. u. eingel. v. Fr. E. Hoevels (= Unerwünschte Bücher zur Kirchengeschichte 1), Freiburg 1995

Heinrich GRIMM, Ulrich von Hutten. Wille und Schicksal (= PerGe 60/61), Zürich-Frankfurt/M. 1971

Reinhold GRIMM / Jost HERMAND (Hg.), Vom Anderen zum Selbst. Beiträge zu Fragen der Biographie und Autobiographie, Königstein/Ts. 1982

Bernhard GROETHUYSEN, Philosophische Anthropologie, Darmstadt 1969 [ND v. 1931]

Albrecht GRÖZINGER / Henning LUTHER (Hg.), Religion und Biographie, München 1987

Dieter GROH, Anthropologische Dimensionen der Geschichte, Frankfurt/M. 1991

Ludwig GROTE, Die Tucher. Bildnis einer Patrizierfamilie (= Bilder aus deutscher Vergangenheit), München 1961

Karl GRÜN, Kulturgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts, Leipzig 1872

Georg GRÜTZMACHER, Die Bedeutung der Selbstbiographie für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Halle/Saale 1925

Hans W. GRUHLE, Die Selbstbiographie als Quelle historischer Erkenntnis; in: Hauptprobleme der Soziologie 1 (= Erinnerungsgabe f. M. Weber, hgg. v. M. Palyi), München-Leipzig 1923, 155-177

Herbert GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (= HStud 267), Darmstadt 1977

Siegfried GRUNDMANN, Kirche und Staat nach der Zwei-Reiche-Lehre Luthers; in: G. Wolf (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972, 341-369

Aaron J. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1986

ders., Mittelalterliche Volkskultur, München 1987

ders., Stimmen des Mittelalters. Fragen von heute. Mentalitäten im Dialog, Frankfurt/M.-New York 1993

ders., Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen, Köln 1997

ders., Geschichtswissenschaft und Historische Anthropologie; in: Gesellschaftswissenschaften 16 (1990), 70-90

ders., The Merchant; in: J. Le Goff, The Medieval World, London 1990, 243-284

Bodo GUTHMÜLLER, Nationalliteratur und Übersetzung antiker Dichtung im Cinquecento; in: T. Klaniczay / S. K. Németh / P. G. Schmidt (Hg.), Antike Rezeption und nationale Identität in der Renaissance insbesondere in Deutschland und in Ungarn (= Studia Humanitatis 9), Budapest 1993, 33-52

Georges GUSDORF, Conditions et limites de L'autobiographie; in: Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits (= FS Fr. Neubert), Berlin 1956, 105-124

ders., Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie; in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2.1998, 121-147

Irene HAAS, Reformation - Konfession - Tradition. Frankfurt am Main im Schmalkaldischen Bund 15361547 (= Studien zur Frankfurter Geschichte 30), Frankfurt/M. 1991

Annemarie HAASE, Bildungswesen; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 199-218

Erich HAASE, Spielarten autobiographischer Darstellungen in den -ANA; in: Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits (= FS Fr. Neubert), Berlin 1956, 125-144

Otto von HABSBURG, Karl V., Wien-München 2.1971

ders., Die Reichsidee. Geschichte und Zukunft einer übernationalen Ordnung, Wien-München 1986

Bengst HÄGGLUND, Geschichte der Theologie. Ein Abriß, München 2.1990

Christa HÄMMERLE, „Ich möchte das, was ich schon oft erzählt habe, schriftlich niederlegen ...". Entstehung und Forschungsaktivitäten der „Dokumentation lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen" in Wien; in: BIOS. ZS f. Biographieforschung u. Oral History 2/4 (1991), 261-278

Gert HAENDLER, Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte, Stuttgart 1979

Reinhard HÄRTEL (Hg.), Personennamen und Identität. Namengebung und Namengebrauch als Anzeiger individueller Bestimmung und grippenbezogener Zuordnung. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter", Friesach/Kärnten, 25. bis 29. Sept. 1995 (= Grazer Grundwissenschaftliche Forschungen 3/Schriftenreihe der Akademie Friesach 2), Graz 1997

Karl R. HAGENBACH, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation in Deutschland und der Schweiz mit steter Beziehung auf die Richtungen unserer Zeit, 6 Bde., Leipzig 1834

Alois HAHN / Volker KAPP (Hg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt/M. 1987

Johannes HALLER, Die Epochen der deutschen Geschichte, Stuttgart 1942

Berndt HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts (= BHTh 65), Tübingen 1982

ders., Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen 1988

ders. / Bernd MOELLER / Dorothea WENDEBOURG (Hg.), Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt in der Reformation, Göttingen 1993

ders., Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996

ders., Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation; in: ZThK 74 (1977), 464-497

ders., Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit; in: ZThK 80 (1983), S. 50-68

ders., Was ist reformatorische Rechtfertigungserklärung?; in: ZThK 83 (1986), 1-38

ders., Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit; in: M. Hagenmaier / S. Holz (Hg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit - Crisis in Early Modern Europe (= FS H.-Chr. Rublack), Frankfurt/M. 1992, 163-196

ders., Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft; in: JBTh 7 (1992), 241-279

ders., Reformation „von unten" und Reformation „von oben". Zur Problematik reformatorischer Klassifizierungen; in: H. R. Gugisberg u.a. (Hg.), The Reformation in Germany and Europe (= ARG special volume), Gütersloh 1993, 256-293

ders., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Relgion und Gesellschaft in Deutschland; in: ARG 84 (1993), 7-82

ders., The Urban Reformation in the Holy Roman Empire; in: Th. A. Brady jr. u.a. (Hg.), Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation II, Leiden-New York-Köln 1995, 193-227

ders., Die „Gemeinsame Erklärung" und die Theologie Luthers. Mut zu Verschiedenheit!; in: http://www.epv.de/ge/hamm.htm; Abfr. v. 20.10.00

Gottfried HAMMANN, Martin Bucer. 1491-1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft (= VIEG, Abt. f. abendl. Religionsgesch. 139), Stuttgart 1989

Peter HANDY / Karl-Heinz SCHMÖGER, Fürsten, Stände, Reformatoren. Schmalkalden und der Schmalkaldische Bund, Gotha 1996

Jan HARASIMOWICZ, Lutherische Bildepitaphien als Ausdruck des „Allgemeinen Priestertns der Gläubigen" am Beispiel Schlesiens; in: Br. Tolkemitt / R. Wohlfeil (Hg.), Historische Bildkunde. Probleme-Wege-Beispiele (= ZS für historische Forschung Beih. 12), Berlin 1991, 135-164

Klaus HARMS, Jakob Runge. Ein Beitrag zur Pommerschen Reformationsgeschichte, Ulm 1961

Wolfgang HARMS, Der Mensch als Mikrokosmos auf programmatischen Titelblättern der frühen Neuzeit; in: Cl. Brinker-Von der Heyde / N. Largier (Hg.), Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit (= FS A. M. Haas), Bern-Berlin-Frankfurt/M.-New York-Paris-Wien 1998, 553-566

Adolf (von) HARNACK, Reden und Aufsätze, 2 Bde., Gießen 1904

ders., Martin Luther und die Grundlegung der Reformation, Berlin 1917

Fritz HARTUNG, Karl V. und die deutschen Reichsstände von 1546 bis 1555, Halle/Saale 1910

Erich HASSINGER, Das Werden des neuzeitlichen Europa. 1300-1600 (= Geschichte der Neuzeit 1), Braunschweig 1976

Niels HASSELMANN (Hg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2 Bde., Hamburg 1980

L[utz] HATZFELD, Art. „Gravamina"; in: RGG[3.] II, 1832

Wolf-Dieter HAUSCHILD, Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten; in: ZKG 84 (1973), 60-81

ders., Frühe Neuzeit und Reformation: Das Ende der Großmachtstellung und die Neuorientierung der Stadtgemeinde [scl. Lübeck]; in: A. Graßmann (Hg.), Lübeckische Geschichte, Lübeck [2.]1989, 341-434

ders., Der theologische Widerstand der lutherischen Prediger der Seestädte gegen das Interim und die konfessionelle Fixierung des Luthertums; in: B. Sicken (Hg.), Herrschaft und Verfassungsstrukturen im Nordwesten des Reiches. Beiträge zum Zeitalter Karls V. (= StF A/35), Köln-Weimar-Wien 1994, 253-264

Adolf HAUSRATH, Peter Abälard, Leipzig 1893

Jörg HAUSTEIN (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene (= Bensheimer Hefte 82), Göttingen 1997

ders., Das Papstamt aus der Sicht der Reformatoren; in: W. Fleischmann-Bisten (Hg.), Papstamt - pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven (= BenshH 97), Göttingen 2001, 39-64

Ingeborg HECHT, Die Welt der Herren von Zimmern, dargestellt an Beispielen aus Froben Christophs Chronik, Freiburg 1981

Johannes HECKEL, Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther; in: G. Wolf (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972, 1-21

ders., Luthers Lehre von den zwei Regimentern. Fragen und Antworten zu der Schrift von Gunnar Hillerdal (d.i. Gehorsam gegen Gott und Menschen); in: G. Wolf (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972, 51-65

Friedrich HEER, Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität. Mit e. Vorw. v. Br. Hamann, Wien [2.]1998

Susanne HEINE, Erziehung in der Reformationszeit: Luther und Erasmus als Pädagogen; in: dies. (Hg.), Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes, Wien-Köln-Graz 1986, 129-166

Evelyn HEINEMANN, Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie des Hexenwahns der frühen Neuzeit, Göttingen 2·1998
Walter HEINRICH, Verklärung und Erlösung bei Meister Eckart (= Fragen der Zeit 78b), Salzburg-Klosterneuburg 1959
Carl Georg HEISE, Fabelwelt des Mittelalters. Phantasie- und Zierstücke lübeckischer Werkleute aus drei Jahrhunderten, Berlin 1936
Agnes HELLER, Der Mensch der Renaissance, Köln-Lövenich 1982
Friedrich BECK / Eckart HENNING (Hg.), Die archivalischen Quellen. Eine Einführung in ihre Benutzung (= Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs 29), Weimar 2·1994,
Ernst HERING, Die deutsche Hanse, Leipzig 1943
Hermann HERING, Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation (= SVRG 6/1), Halle 1888
Rudolf HERMANN, Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift, Berlin 1958
ders., Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Eine systematische Untersuchung, Gütersloh 2·1960
Fritz HERRMANN, Die Protokolle des Mainzer Domkapitels seit 1450 III: Die Protokolle aus der Zeit des Erzbischofs Albrecht von Brandenburg 1514-1545 (= Arbeiten der Historischen Kommission für den Volksstaat Hessen), Paderborn 1932
Hellmuth HEYDEN, Kirchengeschichte Pommerns I: Von den Anfängen des Christentums bis zur Reformationszeit; II: Von der Annahme der Reformation bis zur Gegenwart (= Osteuropa und der deutsche Osten R. III: Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster 5), Köln-Braunsfeld 2·1957
ders., Die Kirchen Stralsunds und ihre Geschichte, Berlin 1961
ders., Bugenhagen als Reformator und Visitator; in: W. Rautenberg (Hg.), Johannes Bugenhagen. Beiträge zu seinem 400. Todestag, Berlin [1958], 7-23
ders., Niederdeutsch als Kirchensprache in Pommern während des 16. und 17. Jahrhunderts; in: Greifswald-Stralsunder Jahrbuch 5 (1965), 189-210
Gerhard HILBERT, Ecclesiola in ecclesia. Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Leipzig-Erlangen 1920
Hans J. HILLERBRAND, Philipp von Hessen; in: GK 6, 185-196
Gerrit HIMMELSBACH, Die Renaissance des Krieges. Kriegsmonographien und das Bild des Krieges in der spätmittelalterlichen Chronistik am Beispiel der Burgunderkriege, Zürich 1999
Emanuel HIRSCH, Luthers deutsche Bibel. Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht, München 1928
ders., Melanchthon und das Interim; in: ARG 17 (1920), 62-66
Gustav René HOCKE, Europäische Tagebücher aus vier Jahrhunderten. Motive und Anthologie, Wiesbaden-München 3·1986
Wolfgang HÖHNE, Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche (= AGTL 12), Berlin 1963
Irmgard HÖSZ, Das Reich und Preußen in der Zeit der Umwandlung des Ordensland in das Herzogtum; in: H. Lutz / A. Kohler (Hg.), Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V. (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 26), Göttingen 1986, 130-157
Erich HOFFMANN, Lübeck im Hoch- und Spätmittelalter: Die große Zeit Lübecks; in: A. Graßmann (Hg.), Lübeckische Geschichte, Lübeck 2·1989, 79-340
Wilhelm HOFFMANN, Kirchen, Freikirchen, Sekten; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 189-198
Werner HOFMANN, Luther und die Folgen für die Kunst, München 1983
Karl HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen 4.+5.·1927
Werner HORN, Eigenart und Gestalt evangelischer Frömmigkeit; in: Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene 19 (In memoriam H. Begusch), Graz 1996, 57-72
Siegfried HOYER, Nikolaus Rutze und die Verbreitung hussitischer Gedanken im Hanseraum; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer / E. Voigt (Hg.), Neue Hansische Studien (= Forschungen z. ma. Gesch. 17), Berlin 1970, 157-170

Walter HUBATSCH (Hg.), Wirkungen der Reformation bis 1555 (= WdF 203), Darmstadt 1967
Johan HUIZINGA, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlandes, hgg. v. K. Köster, Stuttgart ^{11}1975
Sigrid JACOBEIT / Wolfgang JACOBEIT, Illustrierte Alltagsgeschichte des deutschen Volkes. 1550-1810, Köln 1986
Manfred JACOBS (Hg.), Die evangelische Lehre von der Kirche (= Quellen zur Konfessionskunde B: Protest. Quellen H. 4), Lüneburg 1962
Marc A. JAEGER, Die Zukunft des Abendlandes. Kulturpsychologische Betrachtungen, Bern-München 1963
Christoph JAMME, Einführung in die Philosophie des Mythos-Neuzeit und Gegenwart (= L. Brisson / Chr. Jamme, Einführung in die Philosophie des Mythos, 2 Bde., II), Darmstadt 1991
Gabriele JANCKE, Autobiographische Texte - Handlungen in einem Beziehungsnetz. Überlegungen zu Gattungsfragen und Machtaspekten im deutschen Sprachraum von 1400 bis 1620; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 73-106
Johannes JANSSEN, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters 6: Kulturzustände des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges, Buch 1 u. 2., 17. Aufl., Bd. 7: dass., Buch 3, 15. Aufl., Bd. 8: dass., Buch 4, 15. Aufl., bearb. (Bd. 7 u. 8 erg.) und hgg. v. L. v. Pastor, Freiburg i. Br. 1924
Gerhard JARITZ, Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters, Köln 1989
Hubert JEDIN, Art. „Selbstbiographie“; in: LThK IX, 618-621
Jens JESSEN, Bibliographie der Autobiographie, 4 Bde., München 1987-1996
Josef IJSEWIJN, Humanistic Autobiographie; in: Studia humanitatis (= FS E. Grasse) (= Humanist. Bibl. 1, 16), München 1973, 209-219
Harald ILSØE, 555 danske Selvbiografier og Erindringer. En kronologisk fører med referater til trykte selvbiografier forfattet af personder født før 1790, Kopenhagen 1987
Paul JOACHIMSEN, Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte, München 1951
ders., Vom Mittelalter zur Reformation, Darmstadt 1959
Wilfried JOEST, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen ^{2}1956
ders., Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967
ders., Dogmatik, 2 Bde., Göttingen I: ^{3}1989, II: 1986
ders., Art. „Gesetz VI. Gesetz und Evangelium, dogmatisch“; in: RGG^{3} II, 1526-1531
ders., Martin Luther; in: GK 5, 129-186
Hans-Georg JOHN, Sport; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 303-306
Alan Price JONES, The Personal Story; in: The Craft of Letters. A Symposium (hgg. v. J. Lehmann), Boston 1957, 26-43
Hermann JORDAN, Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, München 1917 [ND: Darmstadt 1968]
Rhys ISAAC, Geschichte und Anthropologie oder: Macht und (Be-) Deutung; in: Historische Anthropologie 2 (1994), 107-130
Max ISRAEL, Bilder aus dem häuslichen und geselligen Leben Stralsunds in der nachreformatorischen Zeit (2te Hälfte des XVI. Jahrhunderts); in: Pommersche Jb. 3 (1902), 17-48
Simon ISSLEIB, Aufsätze und Beiträge zu Kurfürst Moritz von Sachsen, Leipzig 1989 [= ND d. Orig.Ausg. v. 1877-1907]
Eberhard JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978
Ralf JUNG, Katharina von Bora - ein Beitrag zur Rolle der Frau in der Reformationszeit (= Theol. Hausarb. Bielefeld/Westfalen 1991), Nürnberg 1991

Helmar JUNGHANS, Der Laie als Richter im Glaubensstreit der Reformationszeit; in: LuJ 39 (1972), 31-54
Paul KALKOFF, Erasmus, Luther und Friedrich der Weise. Eine reformationsgeschichtliche Studie (= SVRG 132), Leipzig 1919
Henry KAMEN, The Iron Century. Social change in Europe 1550-1660, London 1971
Andrea KAMMEIER-NEBEL, Die Sastrow. Familienleben in Greifswald und Stralsund im 16. Jahrhundert; in: Beitr. z. dt. Volks- und Altertumskunde 26 (1988/91 [sic!]), 43-61
Friedrich Wilhelm KAMPSCHULTE, Über Johannes Sleidanus als Geschichtsschreiber der Reformation; in: Forschungen zur deutschen Geschichte 3 (1863), 57-69
Karl-Hermann KANDLER, Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (= KGE I/11), Leipzig 1993
Robert A. KANN, Werden und Zerfall des Habsburgerreiches, Graz 1962
ders., Geschichte des Habsburgerreiches 1526-1918, Wien-Köln-Graz 1977
Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt, Stuttgart 1957
ders., Martin Luther und die Anfänge der Reformation (= EvEnz 9), Gütersloh 1965
ders., Auskunft über Philipp Melanchthon, München 1980
A. KÁROLYI, Die Gefangennahme des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen in der Schlacht bei Mühlberg; in: MIÖG 2 (1881), 302-352
G. KAWERAU, Art. „Sleidanus"; in: RE2. XIV, 367-370
ders., Art. „Sleidanus"; in: RE3. XVIII, 443-447
Theodor KLAIBER, Die deutsche Selbstbiographie. Beschreibung des eigenen Lebens, Memoiren, Tagebücher, Stuttgart 1921
Katrin KELLER, Zwischen „gemeinem nutzen" und Nepotismus. Städtische Selbstverwaltung in der Frühen Neuzeit; in: BHSk 2/1999, 55-64
Rudolf KELLER, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Lutherthums NF 5), Hannover 1984
Max KEMMERICH, Die Porträtschilderung in Geschichte und Völkerkunde; in: Politisch-anthropologische Revue 1905/06, Bd. 4, 76-89
Karl KERÉNY, Humanistische Seelenforschung, Wiesbaden 1966
Harro KIESER, Buch-, Verlags- und Zeitungswesen; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 261-268
Ernst KINDER, Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen „Obrigkeit" aus dem 4. Gebot; in: H.-H. Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (= WdF 107), Darmstadt 1969, 221-241
Friedrich M[ax] KIRCHEISEN, Die Geschichte des literarischen Porträts in Deutschland I, Leipzig 1904
Hubert KIRCHNER, Johannes Sylvius Egranus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus (= Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 21), Berlin 1961
ders., Reformationsgeschichte von 1532-1555/1566. Festigung der Reformation. Calvin. Katholische Reform und Konzil von Trient (= KGE II/6), Berlin 1987
Heinz KLEGER / Alois MÜLLER (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa (= Religion-Wissen-Kultur 3), München 1986
Hans-Dieter KLEIN, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Wien 1984
Eckart KLESZMANN, Geschichte der Stadt Hamburg, Hamburg 7.1994
Michael KLESSMANN, Art. „Identität II. Praktisch-theologisch"; in: TRE XVI, 28-32
Clyde KLUCKHOHN / R. AGNELL, The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology (= Social Science Research Council, Bulletin 53), New York 1945
Hans-Joachim KÖHLER (Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit (= SMAFN 13), Stuttgart 1981

Otto KÖHLER, Versuch einer „Historischen Anthropologie"; in: Saeculum. Jb. f. Universalgeschichte 25 (1974), 129-250

Walther KÖHLER, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, I: Von den Anfängen bis zur Reformation, Zürich 3·1951, II: Das Zeitalter der Reformation, Zürich 1951

Emil KÖRNER, Erasmus Alber. Das Kämpferleben eines Gottesgelehrten aus Luthers Schule (= QDGR 15), Leipzig 1910

Alfred KOHLER, Antihabsburgische Politik in der Epoche Karls V. Die reichsständische Opposition gegen die Wahl Ferdinands I. zum römischen König und gegen die Anerkennung seines Königtums (1524-1534) (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 19), Göttingen 1982

ders., Kaiser Karl V. ; in: GK 6, 147-170

ders., Karl V., Ferdinand I. und das Reich. Bemerkungen zur Politik der habsburgischen Brüder; in: G. Vogler (Hg.), Europäische Herrscher. Ihre Rolle bei der Gestaltung von Politik und Gesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1988, 58-70

ders., Das Reich im Kampf um die Hegemonie in Europa 1521 - 1648 (= Enzykopädie Deutsche Geschichte 6), München 1990

ders., Art. „Karl V."; in: NDB 11 (1978), 191-211

ders., Der Augsburger Reichstag 1530. Von der Bilanz des Jubiläumsjahres 1980 zum Programm einer Edition der Reichstagsakten; in: H. Lutz / A. Kohler (Hg.), Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V. (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 26), Göttingen 1986, 158-193

ders., Vom habsburgischen Gesamtsystem Karls V. zu den Teilsystemen Philipps II. und Maximilians II.; in: Fr. Edelmayer / A. Kohler, Kaiser Maximilian II. Kultur und Politik im 16. Jahrhundert (= WBGN 19), Wien-München 1992, 13-37

ders., „Jögli, nun buck dich, du must in den Ofen!" Beobachtungen zum Erscheinungsbild protestantischer Identität in der frühneuzeitlichen Autobiographie; in: M. Weinzierl (Hg.), Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 22), Wien-München 1997, 55-66

ders., Persönlichkeit und Herrschaft; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 7-16

Johannes KOLLWITZ, Bild und Bildertheologie im Mittelalter; in: Das Gottesbild im Abendland (= Glaube und Forschung 15), Witten-Berlin 1957, 109-138

Florian KORCZAK, Voraussetzungn und Wirkungen des Mediums ‚Buch' in der frühen Neuzeit; in: BHSk 2/1998, 79-85

Günter KORELL, Jürgen Wullenwever. Sein sozial-politisches Wirken in Lübeck und der Kampf mit den erstarkenden Mächten Nordeuropas (= AbhHSozG 19), Weimar 1980

Johann Gottfried Ludwig KOSEGARTEN, Geschichte der Universität Greifswald. Mit urkundlichen Beilagen, 2 Bde., Greifswald 1856f.

Otto KRABBE, Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrhundert, 2 Tle. in 1 Bd., Rostock 1854

Ulrike KRAMPL, Geheimnisvolle Texte. Überlegungen zu Magie und Schrift in der frühen Neuzeit; in: BHSk 2/1998, 86-92

Volkhard KRECH / Matthias SCHLEGEL, Auf der Suche nach dem „wahren Selbst". Über den Zusammenhang von Konversion und der Konstitution religiöser Identität; in: H. Knoblauch / V. Krech / M. Wohlrab-Sahr (Hg.), Religiöse Konversionen. Systematische und fallorientierte Studien in sozilologischer Perspektive (= Passagen & Transzendenzen 1), Konstanz 1998, 169-191

Joachim KRONSBEIN, Autobiographisches Erzählen. Die narrativen Strukturen der Autobiographie, München 1983

Christoph KRUMMACHER, Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik, Göttingen 1994

Hans W. KRUMWIEDE, Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers. Zur Entstehung des geschichtlichen Denkens in Deutschland (= FKDG 1), Berlin 1952

A[ndreas] T[heodor] KRUSE, Sundische Studien, 2 Sammlungen/Bde. [= Zusammenstellung verschiedener Einzelbeiträge verschiedener Jahre mit jeweils eig. Paginierung], Stralsund 1851-1855
Bettina von KRUSENSTJERN, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert; in: Historische Anthropologie 2 (1994), 462-471
Jürgen KUCZYNSKI, Probleme der Autobiographie, Berlin-Weimar 1983
Ulrich KÜHN, Kirche (= HST 10), Gütersloh 1980
ders., Martin Luther - Geist eines evangelischen Theologen; in: S. Heine (Hg.), Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes, Wien-Köln-Graz 1986, 69-88
Harry KÜHNEL (Hg.), Alltag im Spätmittelalter, Graz-Wien-Köln $^{3.}$1986
Georg KUGLER, Macht und Mäzenatentum; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 47-56
Joachim KUHLES, Die Unterdrückung der Volksbewegung und die Errichtung eines obrigkeitlichen Kirchenregiments zur Zeit der Reformation in den ostbaltischen Hansestädten; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer / E. Voigt (Hg.), Neue Hansische Studien (= Forschungen z. ma. Gesch. 17), Berlin 1970, 171-192
Josef KULISCHER, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit II: Die Neuzeit, München-Wien $^{3.}$1965
Hermann KUNST, Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung, Stuttgart 1968
ders., Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seines Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens, Stuttgart 1976
F. KUNTZE, Bartholomäus Sastrow; in: Die Grenzboten 63 (1904), 16-25. 84-94 u. 137-147
Monica KURZEL-RUNTSCHEINER, Töchter der Venus. Die Kurtisanen Roms im 16. Jahrhundert, München 1995
Jan van LAARHOVEN, Luthers Lehre von den zwei Reichen. Notizen über ihre Herkunft; in: H.-H. Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (= WdF 107), Darmstadt 1969, 85-97
Florenz LANDMANN, Das Predigtwesen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte (= VRF 1), Münster 1900
Michael LANDMANN (u.a.), De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg-München 1962
Wilhelm H. LANGE, Das Buch im Wandel der Zeiten, Frankfurt/M. 1951
Herbert LANGER, Die Stralsunder Gerichtsbücher des 16. Jahrhunderts als Quelle zur Erforschung der Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer / E. Voigt (Hg.), Neue Hansische Studien (= Forschungen z. ma. Gesch. 17), Berlin 1970, 15-28
ders., Die Reformschriften des Stralsunder Ratsherrn Balthasar Prütze (1570-1632); in: Greifswald-Stralsunder Jahrbuch 8 (1968/69), 39-60
ders., Handel, Bildung und Gelehrsamkeit in pommerschen Seestädten der frühen Neuzeit; in: H. Wernicke / N. Jörn, Hansische Studien X: Beiträge zur hansischen Kultur-, Verfassungs- und Schiffahrtsgeschichte (= AbhHSozG 31), Weimar 1998, 23-30
Franz LAU, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952
ders. (u.a.), Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555 (= KIG 3, K), Göttingen 1964
ders., Aus Liebe zur Wahrheit (Deutschland); in: O. Thulin (Hg.), Reformation in Europa, Leipzig 1967, 9-68
ders., Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag; in: ders. (Hg.), Erbe und Verpflichtung. Reformationsgedenkbuch, Berlin 1967, 13-72
ders., Art. „Zwei-Reiche-Lehre“; in: RGG$^{3.}$ VI, 1945-1948
ders., Die lutherische Lehre von den beiden Reichen; in: G. Wolf (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972, 370-396
Jaques LE GOFF, Kultur des europäischen Mittelalters (Knaurs große Kulturgeschichte), München 1970

ders. (Hg.), Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.-15. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1984
ders., The Medieval World [dt.: Der Mensch des Mittelalters], London 1990
ders., Phantasie und Realität des Mittelalters, Stuttgart 1990
ders., Die Intellektuellen im Mittelalter, München 1993
ders., Das alte Europa und die Welt der Moderne, München 1994
ders. / Roger CHARTIER / Jacques REVEL (Hg.), Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft, Frankfurt/M. 1994
ders., Introduction: Medieval Man; in: ders., The Medieval World, London 1990, 1-36
Das LEBEN in der Stadt des Spätmittelalters. Internationaler Kongreß Krems a. d. Donau Sept. 1976 (= SÖAW.PH 325), Wien 2·1980
François LEBRUN; Reformation und Gegenreformation. Gemeinschaftsandacht und private Frömmgkeit; in: Ph. Ariès / R. Chartier, Geschichte des privaten Lebens III: Von der Renaissance zur Aufklärung, hgg. v. Ph. Ariès / R. Chartier, Augsburg 1999, 75-115
Hans-Günter LEDER, Johannes Bugenhagen; in: GK 5, 233-246
ders., Bugenhagens „reformatorische Wende" - seine Begegnung mit Luthers Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium"; in: Territorialkirchengeschichte. Entwicklung-Aufgaben-Beispiele, hgg. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald/Sektion Theologie, Greifswald 1984, 59-91
ders., Leben und Werk des Reformators Johannes Bugenhagen; in: ders. / N. BUSKE, Reform und Ordnung aus dem Wort. Johannes Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern, Berlin 1985, 9-45
Ludwig LEHMANN, Bilder aus der Reformationsgeschichte der Mark Brandenburg. Zur 400jährigen Jubelfeier, Berlin 1921
Ch. LEHNERT / D. W. PROST, St. Marienkirche-Stralsund, Stralsund o.J.
Friedrich LEO, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901
Wolf LEPENIES, Geschichte und Anthropologie; in: Geschichte und Gesellschaft 1 (1975), 325-343
ders., Probleme einer Historischen Anthropologie; in: R. Rürup (Hg.), Historische Sozialwissenschaft, Göttingen 1977, 126-159
Alphons LHOTSKY, Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs (= MIÖG ErgBd. 19), Graz-Köln 1963
Marc LIENHARD, Jakob Sturm; in: GK 5, 289-306
Hans LILJE, Luther (= RoMo 98), Reinbek bei Hamburg 17·1994
R[uud] LINDEMAN / Y[vonne] SCHERF / R[udolf] M. DEKKER, Egodocumenten van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw. Een chronologische lijst, Rotterdam 1993
Karl LINKE, Kulturgeschichte der Deutschen des Mittelalters (= Schriften für Lehrerfortbildung 14), Leipzig-Prag/Annahof-Wien 1920
Eveline LIST, Der psychosoziale Funktionswandel der Religion und die Entwicklung des Individuums am Beginn der Neuzeit; in: M. Weinzierl (Hg.), Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 22/1997), Wien-München 1997, 13-54
Ilse LOESCH, So war es Sitte in der Renaissance, Hanau 1965
Hartmut LÖWE / Claus-Jürgen ROEPKE (Hg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983
Peter LOEWENBERG, Psychoanalytische Ich-Psychologie, Objektbeziehungstheorie und ihre Anwendbarkeit in der Geschichtswissenschaft; in: J. Rüsen / J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (= Erinnerung, Geschichte, Identität 2), Frankfurt/M. 1998, 101-130
Walter von LOEWENICH, Martin Luther, der Mann und sein Werk, München 1983
ders., Das „Interim" von 1548; in: ders., Von Augustin zu Luther, Witten 1959, 391-406
ders., Luthers Stellung zur Obrigkeit; in: H.-H. Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (= WdF 107), Darmstadt 1969, 425-442

ders., Art. „Bilder V/2. Der Westen"; in: TRE VI, 540-546

ders., Art. „Bilder VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit"; in: TRE VI, 546-557

Bernhard LOHSE, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers (= FKDG 8), Göttingen 1958

ders., Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 2.1982

ders., Der interimistische Streit; in: HDThG II, Göttingen 1980, 108-113

Joseph LORTZ, Die Reformation in Deutschland, m. e. Nachw. v. P. Manns, 2 Bde., Freiburg 1982

Cornelia LOTTHAMMER, La Monja Alférez. Die Autobiographie der Catalina de Erauso in ihrem literarischen und gesellschaftlichen Kontext (= Europäische Hochschulschriften, III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 796), Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1998

Ingetraut LUDOLPHY, Katharina Lutherin von Bora; in: Pfarramtskalender 1999, hgg. v. Verband d. Vereine evang. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland, Neustadt/Aisch o.J. [1998], 9-25

Friedrich LÜTGE, Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Ein Überblick (= Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abt. Staatswissenschaft), Berlin-Heidelberg-New York 3.1960

ders., Luthers Eingreifen in den Bauernkrieg in seinen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen und Auswirkungen; in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 158 (1943), 369-401

Kurt LÜTHI, Gott und das Böse (= Studien zur Dogmengeschichte und systematische Theologie 13), Zürich-Stuttgart 1961

ders., Theologie als Dialog mit der Welt von heute (= Questiones Disputatae 53), Freiburg-Basel-Wien 1971

Clemens LUGOWSKI, Die Form der Individualität im Roman, Frankfurt/M. 1976

Christoph LUMME, Höllenfleisch und Heiligtum. Der menschliche Körper im Spiegel autobiographischer Texte des 16. Jahrhunderts (= Münchner Studien 13), Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996

Martin LUTHER. 450 Jahre Reformation, Bad Godesberg 1967

Albrecht (Pius) LUTTENBERGER, Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsnautraler Reichspolitik 1530-1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg) (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 20), Göttingen 1982

ders., Reichspolitik und Reichstag unter Karl V.: Formen zentralen politischen Handelns; in: H. Lutz / A. Kohler (Hg.), Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V. (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 26), Göttingen 1986, 18-68

Heinrich LUTZ, Reformation und Gegenreformation (= Oldenbourgh Grundriß der Geschichte 10), München-Wien 2.1982

ders., Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552-1556), Göttingen 1964

ders. / Alfred KOHLER (Hg.), Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V. Sieben Beiträge zu Fragen der Forschung und Edition (= SchrR d. Hist. Kommission bei d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften 26), Göttingen 1986

ders., Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden 1490-1648, Berlin-Frankfurt/M. 1987

ders., Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Groppers (1546, 1558); in: QFIAB 37 (1957), 222-310

ders., Karl V.; in: H. J. Schultz (Hg.), Luther - kontrovers, Stuttgart-Berlin 1983, 174-185

ders., Der politische und religiöse Aufbruch Europas im 16. Jahrhundert; in: G. Mann / Aug. Nitschke (Hg.), Propyläen-Weltgeschichte VII, Berlin-Frankfurt/M. 1986, 25-132

ders., Europa in der Krise-Sozialgeschichtliche und religionssoziologische Analys der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert; in: S. Heine (Hg.), Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes, Wien-Köln-Graz 1986, 11-26

Antoni MACZAK / Hans Jürgen TEUTEBERG (Hg.), Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung (= Wolfenbütteler Forschungen 21), Wolfenbüttel 1982

Werner MAHRHOLZ, Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus, Berlin 1919
ders., Der Wert der Selbstbiographie als geschichtliche Quelle; in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2·1998, 72-74
Ulrich de MAIZIÈRE, Frieden und Krieg. Kann ein Christ auch heute noch Soldat sein?; in: H. Löwe/Cl.-J. Roepke (Hg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983, 60-77
Diemut MAJER, Der lange Weg zu Freiheit und Gleichheit. 14 Vorlesungen zur Rechtsstellung der Frau in der Geschichte, Wien 1995
Peter MANNS, Martin Luther, Freiburg/Lahr 1982
Bruce MANSFIELD, Phoenix of his age. Interpretations of Erasmus C 1550-1750 (= EraSt 4), Toronto 1979
ders., Man on his own. Interpretations of Erasmus C 1750-1920 (= EraSt 11), Toronto 1992
Martin MANTZKE, Die Fürstenhäuser; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 57-72
Odo MARQUARD, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1973
Jochen MARTIN, Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie; in: Freiburger Universitätsblätter 126/1994, 35-46
Peter MAST, Mecklenburg-Vorpommern. 1000 Jahre Geschichte eines jungen Landes, München-Berlin 1994
William MATTHEWS, British Diaries. An Annotated Bibliography of British Diaries written between 1442 and 1942, Berkley-Los Angeles 1950
Ernstpeter MAURER, Rechtfertigung (= BenshH 87 = Ökumen. Studienhefte 8), Göttingen 2·1999
Wilhelm MAURER, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation II, Göttingen 1969
Gerhard MAY, Art. „Kunst und Religion V. Mittelalter“; in: TRE XX, 267-274
Bruce MAZLISH, Autobiographie und Psychoanalyse zwischen Wahrheit und Selbsttäuschung; in: Psycho-Pathographien 1: Schriftsteller und Psychoanalyse, hgg. v. A. Mitscherlich, 1972, 261-287
Hans MEDICK / David SABEAN (Hg.), Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung, Göttingen 1984
Joachim MEHLHAUSEN, Duplex iustificatio. Die Rechtfertigungslehre des Augsburger Interims (= Habil. theol. Manuskr. Bonn), Bonn 1971
ders., Der Streit um die Adiaphora; in: M. Brecht / R. Schwarz, Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, 105-128
ders., Art. „Interim“; in: TRE XVI, 230-237
Max MELL (Hg.), Österreichische Zeiten und Charaktere. Ausgewählte Bruchstücke aus österreichischen Selbstbiographien, Wien-Leipzig 1912
Peter de MENDELSSOHN, Grenzlinien mit Wegweisern; in: ders., Von deutscher Repräsentanz, 1972, 9-47
Kerstin MERKEL / Heide WUNDER (Hg.), Deutsche Frauen der Frühen Neuzeit. Dichterinnen, Malerinnen, Mäzeninnen, Darmstadt 2000
Harding MEYER (Hg.), Augsburgische Konfession im ökumenischen Kontext. Beiträge aus anglikanischer, baptistischer, katholischer, methodistischer, orthodoxer und reformierter Sicht (= LWB-Report 6+7/1979), Stuttgart 1979
Richard M. MEYER, Zur Entwicklungsgeschichte des Tagebuchs; in: ders., Gestalten und Probleme, 1905, 281-298
Diethelm MICHEL, Israels Glaube im Wandel. Einführungen in die Forschung am Alten Testament, Berlin 1968
Georg MISCH, Studien zur Geschichte der Autobiographie (= Nachrichten d. Akad. d. Wissenschaften in Göttingen), Göttingen 1954
ders., Geschichte der Autobiographie, 4 Bde., Frankfurt/M. 1907-1969; v.a. IV/2: Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1969

Michael MITTERAUER, Ledige Mütter. Zur Geschichte unehelicher Geburten in Europa, München 1983
ders., Markt und Stadt im Mittelalter. Beiträge zur historischen Zentralitätsforschung (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 21), Stuttgart 1980
ders., Sozialgeschichte der Jugend, Frankfurt/M. 1986
ders., Ahnen und Heilige. Namensgebung in der europäischen Geschichte, München 1993
ders., Historische Anthropologie. Ein Paradigmenwechsel; in: O. Luthar u.a., Pot na grmado. Historicni seminar 4, Laibach 1994, 57-70
ders., Predigt - Holzschnitt - Buchdruck. Europäische Frühformen der Massenkommunikation; in: BHSk 2/1998, 69-78
ders., Frühformen der Lohnarbeit in europäischen Agrargesellschaften; in: O. Bockhorn / I. Grau / W. Schicho (Hg.), Wie aus Bauern Arbeiter wurden. Wiederkehrende Prozesse des gesellschaftlichen Wandels im Norden und Süden *einer* Welt (= Historische Sozialkunde 13), Frankfurt/M. 1998, 13-25
ders., Systeme der Namengebung im Vergleich; in: Historicum Herbst 1998, 9-15
Bernd MOELLER (Hg.), Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (= SVRG 190), Gütersloh 1978
ders., Reichsstadt und Reformation, Berlin 1987
ders., Deutschland im Zeitalter der Reformation (= Deutsche Geschichte 4), Göttingen 3·1988
ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hgg. v. J. Schilling, Göttingen 1991
ders., Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation; in: ZKG 70 (1959), 46-61
ders., Stadtreformation und Klassenkampf. Rezension von Brady: Ruling Class; in: Göttinger Gelehrte Anzeigen 232 (1980), 103-112
ders., Luther und die Städte; in: Gerda Henkel Vorlesung: Aus der Lutherforschung. Drei Vorträge. Gemeinsame Kommission der Rheinisch-Westf. Akademie der Wissenschaften und der Gerda Henkel Stiftung 1983
ders., Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?; in: ARG 75 (1984), 176-193
ders., Die Reformation; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 77-86
Helmut MÖLLER, Siedlungsgeschichte; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 95-108
Olaf MÖRKE, Rat und Bürger in der Reformation. Soziale Gruppen und kirchlicher Wandel in den welfischen Hansestädten Lüneburg, Braunschweig und Göttingen (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 19), Hildesheim 1983
Jürgen MOLTMANN, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (= ThTh 11), Stuttgart 1971
Wolfgang J. MOMMSEN / Peter ALTER / Robert W. SCRIBNER (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation / The Urban Classses, the Nobility and the Reforormation (= Publications of the German Historical Institute London 5), Stuttgart 1979
Robert MUCHEMBLED, Kultur des Volkes - Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung, Stuttgart 1982
Hans Heinrich MUCHOW, Über den Quellenwert der Autobiographie für die Zeitgeistforschung; in: ZS für Religions- und Geistesgeschichte 18 (1966), 297-310
Gerhard MÜLLER (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit (= SVRG 191), Gütersloh 1980
Günter MÜLLER, „Vielleicht hat es einen Sinn, dachte ich mir ...". Über Zugangsweisen zur popularen Autobiographik am Beispiel der „Dokumentation lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen" in Wien; in: Historische Anthropologie 5 (1997), 302-318
ders., Sammlung autobiographischer Materialien in Österreich; in: Th. Winkelbauer (Hg.), Vom Lebenslauf zur Biographie. Geschichte, Quellen und Probleme der historischen Biographik und Autobiographik. Referate der Tagung „Vom Lebenslauf zur Biographie" am 26. Okt. 1997 in Horn (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 40), Waidhofen/Thaya 2000, 169-204

Hanfried MÜLLER, Evangelische Dogmatik im Überblick, 2 Bde., Berlin 2·1989
Hans MÜLLER, Dome - Kirchen - Klöster. Kunstwerke aus zehn Jahrhunderten, Berlin-Leipzig 3·1989
Johann Baptist MÜLLER (Hg.), Die Deutschen und Luther. Texte zur Geschichte und Wirkung, Stuttgart 1983
Karl MÜLLER, Luther und Karlstadt. Stücke aus ihrem gegenseitigen Verständnis, Tübingen 1907
Robert MÜLLER, Zur autobiographischen Literatur; in: C. P. Claussen (Hg.), Neue Perspektiven aus Wirtschaft und Recht (= FS H. Schäffer), Berlin 1966, 509-530
Wolfgang MÜLLER-LAUTER, Art. „Atheismus II. Systematische Darstellung"; in: TRE IV, 378-436
C. MURCHISON, A History of Psychology in Autobiography, 2 Bde., London 1932
Siegfried NAGLER, Selbstdarstellungen in objektiver Kontrolle (= Diss. phil. Wien), Wien 1948
Walter NEIDHART / Heinrich OTT, Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie (= MaMe 10), Stuttgart 1977
Fritz NEUBERT, Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits (= FS Fr. Neubert hgg. v. G. Reichenkron), Berlin 1956
Bernd NEUMANN, Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie, Frankfurt/M. 1970
Erich NEUMANN, Tiefenpsychologie und neue Ethik, Frankfurt/M. 1985
Richard NEWALD, Erasmus Rotterdamus, Freiburg 1947
Walter NIGG, Das Buch der Ketzer, Zürich 1949
ders., Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung, Berlin-München o.J.
Günter NIGGL (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2·1998
Thomas NIPPERDEY, Bemerkungen zum Problem einer historschen Anthropologie; in: E. Oldenmeyer (Hg.), Die Philosophie und die Wissenschaften (= FS S. Moser), Meisenheim 1967, 350-370
ders., Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie; in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 65 (1968), 145-164
ders., Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft; in: G. Schulz (Hg.), Geschichte heute. Positionen, Tendenzen, Probleme, Göttingen 1973, 225-255
ders., Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft; in: ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur Neueren Geschichte, Göttingen 1976, 33-57
ders., Luther und die Bildung der Deutschen; in: H. Löwe/Cl.-J. Roepke (Hg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983, 13-27
Hermann NOLTENSMEIER, Reformatorische Einheit. Das Schriftverständnis bei Luther und Calvin, Graz-Köln 1953
[?] NORDHOFF, Art. „Arnold Burenius"; in: ADB 3, 586-588
Anders NYGREN, Luthers Lehre von den zwei Reichen; in: H.-H. Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (= WdF 107), Darmstadt 1969, 277-289
Heiko A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965
ders., Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 2·1979
ders., Wurzeln des Antisemitismus, Berlin 1981
ders., Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 2·1983
ders., Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986
Helmut OBST, Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit (= KGE III/4), Berlin 1990
Harry OELKE, Schisma und Konfessionalisierung. Strukturgeschichtliche Beobachtungen zum Großen Abendländischen Kirchenspaltung; in: J. Haustein / G. Ph. Wolf (Hg.), Kirche an der Grenze (= FS G. Maron), Darmstadt 1993, 11-32
Heinz OPPEL, Vom Wesen der Autobiographie; in: Helicon 4 (1942), 41-53
Emil von OTTENTHAL, Das Memoirenhafte in Geschichtsquellen des frühen Mittelalters (= Vortrag in der k.k. Akademie der Wissenschaften zu Wien), Wien 1905

Stephan OTTO, Zum Desiderat einer Kritik der historischen Vernunft und zur Theorie der Autobiographie; in: Studia humanitatis (= FS E. Grassi) (= Humanist. Bibl. 1, 16), 1973, 221-235

Knud OTTOSEN, A Short History of the Churches of Scandinavia, Århus 1986

Steven E. OZMENT, Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought (= SMRT 6), Leiden 1969

ders., The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteen-Century Germany and Switzerland, New Haven-London 1975

Wolfhart PANNENBERG, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 139/140), Göttingen 2·1964

ders., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983

ders., Art. „Person"; in: RGG3· V, 230-235

Erwin PANOFSKY, Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdutung von Werken der bildenden Kunst; in: E. Kaemmerling (Hg.), Ikonographie und Ikonologie. Theorie-Entwicklung-Probleme (= Bildende Kunst als Zeichensystem 1), Köln 1979, 185-206

Harald PARIGGER (Hg.), Die Fundgrube für den Geschichts-Unterricht. Das Nachschlagewerk für jeden Tag, Berlin 1996

Roy PASCAL, Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt (= Sprache und Literatur 19), Stuttgart 1965

ders., Die Autobiographie als Kunstform; in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2·1998, 148-157

Stephan PASTENACI, Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung in deutschsprachigen Autobiographien des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Psychologie (= Literatur-Imagination-Realität 6), Trier 1993

Ludwig (von) PASTOR, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters II: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus' IV., Freiburg i. Bre. 3.+4.1904; III: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Wahl Innocenz' VIII. bis zum Tode Julius' II., Freiburg i. Br. 3.+4.1904; IV: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens' VII. (1513-1534), 2 Bde., Freiburg i. Br. 1906; V: Geschichte Papst Pauls III. (1534-1549), Freiburg i. Br. 1.-4.1909

Friedrich PAULSEN, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht 1, hgg. v. R. Lehmann, Leipzig 1919

Nikolaus PAULUS, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert, Freiburg 1911

Régine PERNOUD, Überflüssiges Mittelalter? Plädoyer für eine verkannte Epoche, Zürich 1979

Albrecht PETERS, Kommentar zu Luthers Katechismen, 5 Bde., Göttingen 1990-1994

ders., Rechtfertigung (= HST 12), Gütersloh 2·1990

ders., Der Mensch (= HST 8), Gütersloh 2·1994

Jan PETERS, Wegweiser zum Innenleben? Möglichkeiten und Grenzen der Untersuchung popularer Selbstzeugnisse der Frühen Neuzeit; in: Historische Anthropologie 1 (1993), 235-249

ders., Zur Auskunftsfähigkeit von Selbstzeugnissen schreibender Bauern; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 175-190

ders., Leute-Fehde. Ein ritualisiertes Konfliktmuster des 16. Jahrhunderts; in: Historische Anthropologie 8 (2000), 62-97

Franz PETRI (Hg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (= StF A/10), Köln-Wien 1980

Sabine PETTKE, Die Reformation in Rostock; in: Luther und seine Zeit. Heimatgeschichtliche Beiträge (= Heimatgeschichte 16), Berlin 1983, 49-61

dies. / Christa PROWATKE, Er predigte unter der Linde. Joachim Slüter - Rostocks Reformator, Rostock 1990

Leander PETZOLD, Das Leben ein Fest. Essen und Trinken in der Frühen Neuzeit; in: R. van Dülmen (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000, Wien-Köln-Weimar 1998, 175-195

Will E. PEUCKERT, Die grosse Wende. Das apokalyptische saeculum und Luther, Darmstadt 1966

Werner PEYERL, Das anthropologische Problem in der Gedankenwelt Martin Bubers: Voraussetzungen, Anknüpfungspunkte und religionsphilosophische Relevanz (= Diss. phil./Alma Mater Rudolfina), Wien 1960

Gerhard PFEIFER, Das Verhältnis von politischer und kirchlicher Gemeinde in den deutschen Reichsstädten; in: W. P. Fuchs (Hg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, Stuttgart 1966, 79-99

Rudolf PFISTER, Um des Glaubens willen. Die evangelischen Flüchtlinge von Locarno und ihre Aufnahme in Zürich im Jahre 1555, Zollikon 1955

Friedrich PFISTER, Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben (= Deutsches Volkstum IV, hgg. v. J. Meier), Berlin-Leipzig 1936

Helmut PFOTENHAUER, Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte - am Leitfaden des Leibes, Stuttgart 1997

Georg PILTZ, Schlösser sah ich und Türme ... Historische Kunstlandschaften unserer Heimat, Berlin 1980

Henri PIRENNE, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter, Tübingen [6.] 1986

Ernst PITZ, Europäisches Städtewesen und Bürgertum. Von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter, Darmstadt 1991

ders-, Wirtschaftliche und soziale Probleme der gewerblichen Entwicklung im 15./16. Jahrhundert nach hansisch-niederdeutschen Quellen; in: Wirtschaftliche und soziale Probleme der gewerblichen Entwicklung im 15.-16. und 19. Jahrhundert. Bericht über die zweite Arbeitstagung der Gesellschaft für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte in Würzburg 8.-10. März 1965, Stuttgart 1968, 16-43

Wijnand H. van de POL, Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung, Einsiedeln 1956

Donald E. POLKINGHORNE, Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven; in: J. Straub (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (= Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt/M. 1998, 12-45

J. V. POLLET, Julius Pflug; in: GK 6, 129-146

Linda A. POLLOCK, Forgotten children. Parent-child relations from 1500 to 1900, Cambridge 1983

Roger J. PORTER / H. R. WOLF, The Voice within. Reading and Writing Autobiography, New York 1973

N. W. PROTEOUS / O. KAISER, Art. „Jesajabuch“ in: RGG[3.] III, 601-611

Rainer POSTEL, Die Reformation in Hamburg 1517-1528 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 52), Gütersloh 1986

Volker PRESS, Stadt und territoriale Konfessionsbildung; in: Fr. Petri (Hg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (= StF A/10), Köln-Wien 1980, 251-296

ders., Das römisch-deutsche Reich - ein politisches System in verfassungs- und sozialgeschichtlicher Fragestellung; in: Gr. Klingenstein / H. Lutz (Hg.), Spezialforschung und „Gesamtgeschichte“. Beispiele und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 8), Wien 1981, 15-47

ders., Der Kaiser, das Reich und die Reformation; in: K. Löcher (Hg.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg (= SVRG 194), Nürnberg 1983, 61-94

ders., Die Territorialstruktur des Reiches und die Reformation; in: Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit (= FS R. Wohlfeil), Stuttgart 1989, 239-268

Hans PREUSZ, Martin Luther, der Künstler, Gütersloh 1931

T. C. PRICE ZIMMERMANN, Bekenntnis und Autobiographie in der frühen Renaissance; in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2.1998, 343-366

Herbert PRUNS, Rechts- und Verwaltungsgeschichte Mecklenburgs; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 159-188

Matthias PUHLE (Hg.), Hanse - Städte - Bünde. Die sächsischen Städte zwischen Elbe und Weser um 1500, Ausstellungskatalog (= Magdeburger Museumsschriften 4), 2 Bde., Magdeburg 1996

Thomas PYL, Art. „Bartholomäus Sastrow"; in: ADB 30 (1890), 298-408

Horst RABE, Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karl V. und der Reichstag von Augsburg 1547/1548, Köln-Wien 1971

ders. / Hansgeorg MOLITOR / Hans-Christoph RUBLACK (Hg.), Festgabe f. E. W. Zeeden, Münster i. W. 1976

ders., Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500-1600, München 1989

Alfred RADDATZ, Luthers reformatorisches Denken in den Bildern seiner Zeit; in: S. Heine (Hg.), Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes, Wien-Köln-Graz 1986, 41-49

ders., Art. „Insignien"; in: TRE XVI, 196-202

ders., Vom Umgang Martin Luthers mit der bildenden Kunst; in: E.-Chr. Gerhold / J.-G. Haditsch, evangelische kunst und kultur in der steiermark, Graz 1996, 33-35

ders., Kirchengeschichte - Mischmasch von Irrtum und Gewalt ?; in: Wiener Jahrbuch für Theologie 1/1996, hgg. v. Evang.-Theol. Fakultät d. Universität Wien, 129-137

Gerhard RADLWIMMER, Die literarische Selbsteinschätzung als Instrument der Selbsterkenntnis. Identiätsbildung und Selbstverwirklichung am Beispiel des Essais von Michel de Montaigne (= Diss. phil./Salzburg), Salzburg 1978

Elisabeth RAISER, Städtische Territorialpolitik im Mittelalter. Eine vergleichende Untersuchung ihrer verschiedenen Formen am Beispiel Lübecks und Zürichs (= HS 406), Lübeck 1969

Leopold von RANKE, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, hgg. v. H. Michael, 2 Bde. (= ders., Historische Meisterwerke 15-18), Wien-Hamburg-Zürich o.J.

ders., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, hgg. v. H. Michael, 3 Bde. (= ders., Historische Meisterwerke 19-24), Wien-Hamburg-Zürich o.J.

Peter RASSOW, Die politische Welt Karls V., München 1942

Gerhard RAU / Hans-Richard REUTER / Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche II: Zur Geschichte des Kirchenrechts (= Forschungen u. Berichte der Evang. Studiengemeinschaft 50), Gütersloh 1995

Ulrich RAULFF (Hg.), Mentalitäten - Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987

Werner RAUTENBERG (Hg.), Johann Bugenhagen. Beiträge zu seinem 400. Todestag, Berlin o.J. [1958]

Michael RECH, Widerstand bei Martin Luther aufgrund seiner Zirkulardisputation über Matth. 19, 21 aus dem Jahre 1539 (= DiplArb. theol. ev./Alma Mater Rudolfina), Wien 1991

Friedrich P. RECK-MALLECZEWEN, Bockelson. Geschichte eines Massenwahns, Stuttgart 1968

Danielle RÉGNIER-BOHLER, III. Fiktionen. Die Erfindung des Selbst: Auskünfte der Literatur; in: Ph. Ariès / R. Chartier, Geschichte des privaten Lebens II: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, hgg. v. G. Duby, Augsburg 1999, 299-370

Henry W. REIMANN, Matthias Flacius Illyricus; in: CTM Febr. 2/1964, 69-93

Adolf REIN, Über die Entwicklung der Selbstbiographie im ausgehenden Mittelalter; in: Archiv für Kulturgeschichte 14 (1919), 193-213 [= in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2.1998, 321-342]

Gustav REINGRABNER, Martin Luther. Bilder-Texte-Hinweise. Eine Einführung, Wien 1996
ders., Einige Feststellungen zur Konfessionsbildung und Konfessionalisierung. Wie war das mit der Kirche in der Reformationszeit?; in: Standpunkte (= SEB) 162/2001, 3-16
Wolfgang REINHARD (Hg.), Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang, München 1981
ders. (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion von der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (= RGST 135), Münster 1995
ders., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters; in: ZHF 10 (1983), 257-277
Otto Frh. v. REINSBERG-DÜRINGSFELD, Das festliche Jahr. In Sitten, Gebräuchen, Aberglauben und Festen der Germanischen Bölker, Leipzig 2·1898 [ND: Leipzig o.J.]
Fritz REUTER (Hg.), Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, im Auftr. der Stadt Worm z. 450-Jahrgedenken, Köln-Wien 1981
Gerold RICHTER, Städte; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 109-116
ders., Kulturlandschaft und Wirtschaft; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 127-158
Max RICHTER, Die Stellung des Erasmus zu Luther und zur Reformation in den Jahren 1516-1524 (= Diss. phil./Leipzig), Leipzig 1900
Karl RIEKER, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, Leipzig 1893
Thomas RIIS (Hg.), Tisch und Bett. Die Hochzeit im Ostseeraum seit dem 13. Jahrhundert (= Kieler Werkstücke A: Beiträge zur schleswig-holsteinischen und skandinavischen Geschichte 19), Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1998
Helmut RISTOW / Karl MATTHIAE (Hg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 2·1961
Gerhard RITTER, Luther. Gestalt und Tat, München 3·1943
ders., Die kirchliche und staatliche Neugestaltung Europas im Jahrhundert der Reformation und der Glaubenskämpfe; in: Die neue Propyläen-Weltgeschichte III (hgg. von W. Andreas), Berlin 1941, 167-473
Hedwig RÖCKELEIN, Der Beitrag der psychohistorischen Methode zur „neuen historischen Biographie"; in: dies. (Hg.), Biographie als Geschichte (= Forum Psychohistorie 1), Tübingen 1993, 17-38
Walter Gerd RÖDEL, Das Großpriorat Deutschland des Johanniter-Ordens im Übergang vom Mittelalter zur Reformation an Hand der Generavisitationsberichte von 1494-95 und 1540-41 (= Diss. Mainz), Köln 1966
Fritz RÖHRIG, Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter, Göttingen 1958
Hellmuth RÖSSLER, Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation. 1450-1650 (= Weltgeschichte in Einzeldarstellungen), München 1956
Joachim ROGGE, Johann Agaricolas Lutherverständnis. Unter besonderer Berücksichtigung des Antinomismus (= ThA 14), Berlin 1969
ders., Anfänge der Reformation. Der junge Luther 1483-1521. Der junge Zwingli 1484-1523. (= KGE II/3 u. 4), Berlin 2·1985
ders., Reformation als Problem und bleibende Aufgabe der Kirche; in: ders. (Hg.), Erbe und Verpflichtung. Reformationsgedenkbuch, Berlin 1967, 73-124
Heinrich ROMBACH (Hg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie (= FS M. Müller), Freiburg-München 1966
Peter ROSEGGER, Mein Himmelreich. Bekenntnisse, Geständnisse und Erfahrungen aus dem religiösen Leben, Leipzig 1901
Walter ROSENBERG, Der Kaiser und die Protestanten 1537-1539 (= SVRG 77), Halle 1903

Gerd ROSENBERGER, Gesetz und Evangelium in Luthers Antinomerdisputationen (Diss. theol. msch., Mainz), Mainz 1958
Emil ROSENOW / Heinrich STRÖBEL, Wider die Pfaffenherrschaft. Kulturbilder aus den Religionskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts, 2 Bde., Berlin o.J. [um 1920]
Gustav ROSKOFF, Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1869 [ND: Nördlingen 1987]
Jacques ROSSIAUD, The City-Dweller an Life in Cities and Towns; in: J. Le Goff, The Medieval World, London 1990, 139-180
Friedrich ROTH, Willibald Pirkheimer, ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation (= SVRG 21), Halle 1887
Michael S. ROTH, Trauma, Repräsentation und historisches Bewußtsein; in: J. Rüsen / J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (= Erinnerung, Geschichte, Identität 2), Frankfurt/M. 1998, 153-173
Emmanuel le ROY LADDURIE, Karneval in Romans. Eine Revolte und ihr blutiges Ende 1579-1580, Stuttgart 1982
Hans-Christoph RUBLACK, Eine bürgerliche Reformation: Nördlingen, Gütersloh 1982
Bernhard RÜTH, Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich. Perspektiven der Forschung; in: ZSRG.K 7 (1991), 197-282
Johann RUMP, Melanchthons Psychologie (seine Schrift de anima) in ihrer Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos, Kiel 1897
Aloys RUPPEL, Art. „Armenbibel“; in: $RGG^{3.}$ I, 609f.
Bernd-A. RUSINEK / Volker ACKERMANN / Jörg ENGELBRECHT (Hg.), Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt: Neuzeit, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992
Henryk SAMSONOWICZ, Formen der Wirkung des Handelskapitals in Polen und Preußen vom 14. bis zum 16. Jahrhundert; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer, Hansische Studien III: Bürgertum - Handelskapital - Städtebünde (= AbhHSozG 15), Weimar 1975, 35-45
Willy SANDERS, Sachsensprache, Hansesprache, Plattdeutsch. Sprachgeschichtliche Grundzüge des Niederdeutschen, Göttingen 1982
Heinz SCHEIBLE, Melanchthons Brief an Carlowitz; in: ARG 57 (1966), 102-130
ders., Philipp Melanchthon; in: GK 6, 75-102
ders., Art. „Philipp Melanchthon“; in: TRE XXII, 371-410
ders., Philipp Melanchthon, der Reformator neben Luther; in: J. Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter der Ökumene (= BenshH 82), Göttingen $^{2.}$1997, 7-45
Wolfgang SCHIEDER, Religion in der Sozialgeschichte; in: ders. / W. Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland (= Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang 3), Göttingen 1987, 9-31
Ingrid SCHIEWEK, Zur Manifestation des Individuellen in den frühen deutschen Selbstdarstellungen. Eine Studie zum Autobiographen Bartholomäus Sastrow; in: Weimarer Beiträge 89 (1967), 885-915
Johannes SCHILDHAUER, Soziale, politische und religiöse Auseinandersetzungen in den Hansestädten Stralsund, Rostock und Wismar im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts (= AbhHSozG 2), Weimar 1959
ders. / Konrad FRITZE / Walter STARK, Die Hanse, Berlin 1981
ders., Die Hanse. Geschichte und Kultur, Frankfurt/M.-Olten-Wien 1988
ders., Der Stralsunder Kirchensturm des Jahres 1525; in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe, Jg. VIII, Nr. 1/2 (1958/59), 113-119
ders., Reformation und „Revolution“ in den Hansestädten Stralsund, Rostock und Wismar; in: Greifswald-Stralsunder Jahrbuch 1 (1961), 54-65
ders., Charakter und Funktion der Städtebünde in der Feudalgesellschaft - vornehmlich auf dem Gebiet des Reiches; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien III: Bürgertum-Handelskapital-Städtebünde (= AbhHSozG 15), Weimar 1975, 149-170
ders., Die Stadt im 16. Jahrhundert; in: Geschichte der Stadt Stralsunds, Weimar 1984, 103-136

ders., Reformation im Ostseeraum und beginnender Kampf um das Dominium maris Baltici im 16. Jahrhundert; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VII: Der Ost- und Nordseeraum. Politik-Ideologie-Kultur vom 12. bis zum 17. Jahrhundert (= AbhHSozG 25), Weimar 1986, 19-35

ders., Das soziale und kulturelle Milieu des hansischen Bürgertums; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VII: Der Ost- und Nordseeraum. Politik-Ideologie-Kultur vom 12. bis zum 17. Jahrhundert (= AbhHSozG 25), Weimar 1986, 59-71

ders., Die Reformation in Norddeutschland als eine bürgerlich-stādische Bewegung; in: E. Engel / K. Fritze / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VIII: Hansische Stadtgeschichte - Brandenburgische Landesgeschichte (= AbhHSozG 26), Weimar 1989, 193-202

ders., Stralsunder Bürgertestamente als Quelle zur Lebensweise der städtischen Bevölkerung - Die bürgerliche Familie; in: H. Wernicke / N. Jörn, Hansische Studien X: Beiträge zur hansischen Kultur-, Verfassungs- und Schiffahrtsgeschichte (= AbhHSozG 31), Weimar 1998, 67-72

Joachim SCHILDT, Martin Luther und die deutsche Bibel (= Schriften der Wartburg-Stiftung Eisenach 3), Eisenach 1983

Heinz SCHILLING, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981

ders., Aufbruch und Krise: Deutschland 1517-1648, Berlin 1988

ders., The Reformation and the Rise of the Early Modern State; in: J. D. Tracy (Hg.), Luther and the Modern State in Germany, Kirksville 1986

ders., „Geschichte der Sünde" oder „Geschichte des Verbrechens"? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht; in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 12 (1986), 169-192

ders., The Reformation in the Hanseatic Cities; in: The Sixteenth Century Journal 14 (1983), 443-456

ders., Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555-1620; in: HZ 246 (1988), 1-45

ders., Reformation und Konfessionsbildung in Deutschland und die neuere deutsche Geschichte; in: Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland = Gegenwartskunde Sonderheft 5 (1988), 11-29

ders., Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit; in: B. Giesen (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt/M. 1991, 192-252

ders., Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive - eine Zwischenbilanz; in: ders. (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (= ZHF-Beiheft 16), Berlin 1994, 11-40

ders., Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft - Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas; in: ders. / W. Reinhard (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198), Gütersloh 1995, 1-49

ders., Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen"? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht; in: HZ 264 (1997), 657-691

ders., Zeit der Bekenntnisse. Die Konfessionalisierung als Geburtszange der Neuzeit; in: FAZ v. 31. Juli 1999, Nr. 175, III

ders., Den Wandel begreifen. Die frühe Neuzeit (1250-1750) in makrohistorischer Sicht; in: Praxis Geschichte 1/2000, 8-15

Michael SCHILLING, Illustrierte Flugblätter der frühen Neuzeit als historische Bildquellen. Beispiele, Chancen und Probleme; in: Br. Tolkemitt / R. Wohlfeil (Hg.), Historische Bildkunde. Probleme-Wege-Beispiele (= ZS für historische Forschung Beih. 12), Berlin 1991, 107-119

Norbert SCHINDLER, Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1992

ders., Die Prinzipien des Hörensagens. Predigt und Publikum in der Frühen Neuzeit; in: Historische Anthropologie 1 (1993), 359-393

Anton SCHINDLING (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Land und Konfession 1500-1600 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung o.Bd.), Münster o.J.

Edmund SCHLINK, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (= Einführung in die evang. Theologie 8), München 3.1948

Irmgard SCHLOSSER, Evangelische Pfarrkirche zu Waase auf Ummanz. Patrozinium St. Marien, Pommersche Evangelische Kirche; Lkr. Rügen (= Peda-Kunstführer 318/1998), Passau 1998

Gabriele SCHLÜTTER-SCHINDLER, Der Schmalkaldische Bund und das Problem der causa religionis (= EHS.G 283), Frankfurt/Main-Wien (u.a.) 1986

Wolfgang SCHMALE (wiss. Leitung), Tagung: Kulturtransfer im europäischen 16. Jahrhundert. Detaillierte Beschreibung; in: http://www.univie.ac.at/igl.geschichte/kulturtransfer-tagung/detailbeschreibung.htm; Abfr. v. 12 11 01

Karl SCHMALTZ, Kirchengeschichte Mecklenburgs, 3 Bde., Schwerin 1935-1952

Georg SCHMIDT, Der Städtetag in der Reichsverfassung. Eine Untersuchung zur korporativen Politik der Freien und Reichsstädte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (= VIEG 113), Wiesbaden 1984

Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 12), München 1992

ders., Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter; in: Schriftenreihe der Histor. Kommission bei der Bayer. Akad. d. Wiss. 3, Göttingen 1958, 29-38

ders., Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit; in: P. Blickle / J. Kunisch (Hrsg.), Kommunalisierung und Christianisierung (= ZHF-Beiheft 9), Berlin 1989, 113-163

ders., Sozialdisziplinierung? Ein Pöädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung; in: HZ 265 (1997), 639-682 = http://www.home.ch/~spaw3717/veroeffh/sozialdi.htm; Abfr. v. 16 08 01

Kurt Dietrich SCHMIDT, Luthers Staatsauffassung; in: G. Wolf (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972, 181-195

M[artin] SCHMIDT, Die Bedeutung Luthers für das christliche Laientum; in: ThLZ 94 (1969), 1-10

Paul Gerhard SCHMIDT, Antike Kalenderdichtung in nationalgeprägter Umformung des 16. Jahrhunderts. Die Fasti ecclesiae christianae des Nathan Chytraeus; in: T. Klaniczay / S. K. Németh / P. G. Schmidt (Hg.), Antike Rezeption und nationale Identität in der Renaissance insbesondere in Deutschland und in Ungarn (= Studia Humanitatis 9), Budapest 1993, 111-118

Werner H. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, Berlin-New York 3.1985

Heinz-Peter SCHMIEDEBACH, Medizin; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 297-302

Eberhard SCHMITT, Die Entdeckung und Aneignung der Welt; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 87-98

Karl Rudolf SCHNITH (Hg.), Frauen des Mittelalters in Lebensbildern, Graz-Wien (u.a.) 1997

Hans-Joachim SCHOEPS, Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit, Göttingen-Berlin-Frankfurt/M. 1960

ders., Biographien, Tagebücher und Briefe als Geschichtsquellen; in: Deutsche Rundschau 86 (1960), 813-817

Johan SCHOUTEN, Heksenwaan en heksenwaag in oude prenten, Alphen aan den Rijn 4.1973

Luise SCHORN-SCHÜTTE, Die Reformation. Vorgeschichte-Verlauf-Wirkung, München 1996

dies., Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit (= QFRG 62), Gütersloh 1996

dies., Karl V. Kaiser zwischen Mittelalter und Neuzeit, München 2000

Klaus SCHREINER, Gab es im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Antiklerikalismus? Von der Schwierigkeit, aus einem modernen Kampfbegriff eine Kategorie historischer Erkenntnis zu machen; in: Zeitschrift für historische Forschung 21 (1994), 513-521

Heinz-Horst SCHREY, Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (= WdF 57), Darmstadt 1969

Horst-Diether SCHROEDER, Zur Geschichte des Greifswalder Stadtparlaments I: Vom Ausgang des Mittelalters bis zum Jahre 1815; in: Greifswald-Stralsunder Jahrbuch 1 (1961), 102-121

ders., Stadtbücher der Hansestädte und der Stralsunder ‚Liber memorialis'; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer / E. Voigt (Hg.), Neue Hansische Studien (= Forschungen z. ma. Gesch. 17), Berlin 1970, 1-14

Ingird SCHRÖDER, Die Bugenhagenbible. Untersuchungen zu Übersetzung und Textgeschichte des Pentateuchs (= Mitteldeutsche Forschungen 105), Köln 1991

Konrad SCHRÖDER, Pommern und das Interim; in: Baltische Studien NF 15 (1911), 1-75

Karl SCHÜTZ, Karl V. und die Entstehung des höfischen Porträts; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 57-64

Hans Jürgen SCHULTZ (Hg.), Luther kontrovers, Berlin 1983

Johannes SCHULTZE, Die Mark Brandenburg, 5 Bde., Berlin 1961-1969

ders., Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte; in: BDLG 98 (1962), 1-11 = (zuletzt) in: W. Heinemeyer (Hg.), Richtlinien für die Edition landesgeschichtlicher Quellen, Marburg-Köln 1978, 25-36

Knut SCHULZ, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr ...". Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter, Darmstadt ^{2}1995

Hans SCHULZE; Der Sacco di Roma, Karls V. Truppen in Rom 1527-1528 (= Hallesche Abhandlungen zur Neuen Geschichte 32), Halle 1894

Heinrich SCHULZE-DIRSCHAU, Der deutsche Osten. Vom ordensland Preußen zum Kernstaat des deutschen Reiches, Berg am See 1989

Winfried SCHULZE (Hg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, Göttingen 1994

ders.(Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996

ders., Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit; in: HZ 243 (1986), 591-627

ders., Vorbemerkung; in: ders. (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 9

ders., Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung „Ego-Dokumente"; in: ders. (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 11-30

ders., Schlußbemerkungen zur Konferenz über „Ego-Dokumente"; in: ders. (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 343-345

ders., Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert (= Moderne Deutsche Geschichte I, hgg. v. H.-U. Wehler), Darmstadt 1997

Friedrich Karl SCHUMANN, Reformatorisches und römisch-katholisches Verständnis der Rechtfertigung. Fragmente einer nachgelassenen Vorlesung, Berlin-Hamburg 1969

Reinhard SCHWARZ, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (= BHTh 55), Tübingen 1977

W[olfgang] SCHWEITZER, Art. „Staat III. Staat in der christlichen Lehre"; in: RGG^{3} VI, 297-305

Robert W. SCRIBNER, For the Sake of the Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation (= Cambridge Studies in Oral and Literature 2), Cambridge 1981

ders., The German Reformation, London 1987

ders., Popular Culture an Popular Movements in Reformation Germany, London-Ronceverte 1987

ders., Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zur reformatorischen Ideen; in: H.-J- Köhler (Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit (= SMAFN 13), Stuttgart 1981, 65-76

ders., Volkskultur und Volksreligion. Zur Rezeption evangelischer Ideen; in: P. Blickle u.a. (Hg.), Zwingli und Europa, Zürich 1985, 151-161

ders., Reformatorische Bildpropaganda; in: Br. Tolkemitt / R. Wohlfeil (Hg.), Historische Bildkunde. Probleme-Wege-Beispiele (= ZS für historische Forschung Beih. 12), Berlin 1991, 83-106

Wulf SEGEBRECHT, Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser; in: G. Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (= WdF 565), Darmstadt 2.1998, 158-169

Ferdinand SEIBT, Karl V. Der Kaiser und die Reformation, Augsburg 1997

August SEIFFERT, Die Struktur der Erinnerung; in: Philosophia Naturalis 1 (1950/52), 415-434 u. 511-531

Martin SEILS, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie (= BFChTh.M 50), Gütersloh 1962

Peter SEIXAS, Historisches Bewußtsein. Wissensfortschritt in einem post-progressiven Zeitalter; in: J. Straub (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (= Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt/M. 1998, 234-265

Ingeborg SELTMANN, Vom Heilsplan zur Handelskarte. Ein neues Weltbild entsteht; in: Praxis Geschichte 1/2000, 16-21

Reinhard SIEDER, Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?; in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), 445-468

Uwe SIEMON-NETTO, Luther als Wegbereiter Hitler? Zur Geschichte eines Vorurteils, Gütersloh 1993

Shingo SHIMADA, Identitätskonstruktion und Übersetzung; in: A. Assmann / H. Friese (Hg.), Identitäten (= Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt/M. 1998, 138-165

Stephan SKALWEIT, Reich und Reformation, Berlin 1967

Peter SLOTERDIJK, Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der zwanziger Jahre, München 1978

Stefan SONDEREGGER, ‚Gesprochen oder nur geschrieben?' Mündlichkeit in mittelalterlichen Texten als direkter Zugang zum Menschen; in: Cl. Brinker-Von der Heyde / N. Largier (Hg.), Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit (= FS A. M. Haas), Bern-Berlin-Frankfurt/M.-New York-Paris-Wien 1998, 649-666

Herbert SOWADE, Das Augsburger Interim. Das kaiserliche Religionsgesetz von 1548 in seiner politischen und theologischen Relevanz für eine Einigung der Christen (= Diss. theol. Manuskr. Münster), Münster 1977

Bernhard SOWINSKI, Sprache; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 245-250

ders., Literatur; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 251-260

Walter SPAN (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990

Oswald SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, hgg. v. J. Fest / W. J. Siedler, München o.J.

Adolf SPERL, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation (= FGLP X/15), München 1959

Jan SPERNA WEILAND u.a. (Hg.), Erasmus von Rotterdam. Die Aktualität seines Denkens, Hamburg 1988

Lewis W. SPITZ / Otto BÜSCH / Bodo ROLKA (Hg.), Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte: ein Tagungsbericht (= VHKB 51), Berlin-New York 1981

Rolf SPRANDEL, Historische Anthropologie. Zugänge zum Forschungsstand; in: Saeculum. Jb. f. Universalgeschichte 27 (1976), 121-142

Peter STADLER, Memoiren der Neuzeit. Betrachtungen zur erinnerten Geschichte, Zürich 1995
STADT im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150-1600. Katalog zur Landesausstellung Niedersachsen II, Stuttgart-Bad Cannstadt 1985
Rudolf STAMMLER, Des Nikolaus Sastrow Rechtssache. 1524-1588; in: Deutsches Rechtsleben im Alten Reich (Deutsches Rechtsleben in alter und neuer Zeit 1), Charlottenburg 1928, 69-80
Walter STARK, Über hansische Kaufmannsbücher und Kaufmannsbriefe; in: E. Engel / K. Fritze / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VIII: Hansische Stadtgeschichte - Brandenburgische Landesgeschichte (= AbhHSozG 26), Weimar 1989, 241-249
Andreas STEFFENS, Das Innenleben der Geschichte. Anläufe zur Historischen Anthropologie, Essen 1984
Ludwig STEIN, Zur Methodenlehre der Biographie. Mit besonderer Rücksicht auf die biographische Kunst im Dienste der philosophiegeschichtlichen Forschung; in: Biographische Blätter, Jahrbuch für lebensgeschichtliche Kunst und Forschung 1895, Bd. 1, 22-39
Peter STEINER / Karl-Reinhart TRAUNER, „... Achtung vor der Kultur ...". Ein Kulturgüterschutzoffizier und ein Kirchenhistoriker über Kulturgüterschutz als Identitätsschutz (= Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Kulturgüterschutz 6), Wien 2000
Hermann STEINLEIN, Luthers Anlage zur Bildhaftigkeit; in: LuJ 22 (1940), 9-45
Margarete STIRM, Die Bilderfrage in der Reformation (= QFRG 45), Gütersloh 1977
Max von STOJENTIN, Jacob von Zitzewitz, auf Muttrin und Vorwerk vor Lassan erbsessen, ein Pommerscher Staatsmann aus dem Reformations-Zeitalter; in: Baltische Studien NF 1(1897), 143-288
Fritz STOLZ (Hg.), Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (= Studia Religiosa Helvetica Jb. 3), Bern-Berlin-Frankfurt/M.-New York-Paris-Wien 1997
M. A. H. STOMPS, Die Anthropologie Martin Luthers. Eine philosophische Untersuchung (= PhA 4), Frankfurt/M. 1935
Heinz-Günther STOBBE, Die Kritik am Christentum als kulturelles Phänomen der Gesellschaft; in: J. G. Piepke (Hg.), Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa (= VMStA 45), Nettetal 1995, 107-117
Geschichte der Stadt STRALSUND, Weimar 2.1985
Jürgen STRAUB, Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung; in: ders. (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (= Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt/M. 1998, 81-169
ders., Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theroretischen Begriffs; in: A. Assmann / H. Friese (Hg.), Identitäten (= Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt/M. 1998, 73-104
David Friedrich STRAUSZ, Ulrich von Hutten, Leipzig 2.1871
Heide STRATENWERTH / Horst RABE, Politische Kommunikation und Diplomatie; in: W. Seipel (Hg.), Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas (= Katalog d. Kunsthist. Museums Wien) I, Wien 2000, 27-34
Peter STROMBERG, Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit; in: H. Knoblauch / V. Krech / M. Wohlrab-Sahr (Hg.), Religiöse Konversionen. Systematische und fallorientierte Studien in sozilologischer Perspektive (= Passagen & Transzendenzen 1), Konstanz 1998, 47-63
Robert STUPPERICH, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (= SVRG 160), Leipzig 1936
ders., Melanchthons Gedanken zur Kirchenpolitik des Herzogs Moritz von Sachsen (nach bisher unveröffentlichten Papieren aus den Jahren 1546/53); in: Reformatio und Confessio (= FS W. Maurer), Berlin-Hamburg 1965, 84-97
ders., Die Eigenart der Reformation in der Mark Brandenburg; in: H.-U. Delius/M.-O. Kunzendorf/Fr. Winter (Hg.), „Dem Wort nicht entgegen ...". Aspekte der Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1988, 13-30

Hans SÜSSMUTH (Hg.), Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984
Paula SUTTER FICHTNER, Ferdinand I. Wider Türken und Glaubensspaltung, Graz-Wien-Köln 1986
Harald TERSCH, Unruhe im Weltbild. Darstellung und Deutung des zeitgenössischen Lebens in deutschsprachigen Weltchroniken des Mittelalters, Wien-Köln-Weimar 1996
ders., Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (1400-1650). Eine Darstellung in Einzelbeiträgen, Wien-Köln-Weimar 1998
ders., Das autobiographische Schrifttum Österreichs in der Frühen Neuzeit - ein Projektbericht; in: MIÖG 102 (1994), 409-413
ders., Prudenter, syncere, constanter. Kanzler Verdenberg (1582-1648) und sein „Giornale"; in: Unsere Heimat. ZS f. Landeskunde v. NÖ 66 (1995), 82-111
ders., Vielfalt der Formen. Selbstzeugnisse der Frühen Neuzeit als historische Quellen; in: Th. Winkelbauer (Hg.), Vom Lebenslauf zur Biographie. Geschichte, Quellen und Probleme der historischen Biographik und Autobiographik. Referate der Tagung „Vom Lebenslauf zur Biographie" am 26. Okt. 1997 in Horn (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 40), Waidhofen/Thaya 2000, 69-98
ders., Der verlorene Sohn. Generationskonflikte in österreichischen Autobiographien um 1600; in: ÖGL 4/2000, 205-235
Rudolf von THADDEN, Kirchengeschichte als Gesellschfatgeschichte; in: ders., Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1989, 11-28
ders., Wahrheit und institutionelle Wirklichkeit der Geschichte; in: ders., Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1989, 29-49
Albrecht THOMA, Katharina von Bora. Geschichtliches Lenebsbild, Berlin 1900
Oskar THULIN (Hg.), Reformation in Europa, Leipzig-Kassel 1967
Brigitte TOLKEMITT / Rainer WOHLFEIL (Hg.), Historische Bildkunde. Probleme-Wege-Beispiele (= ZS für historische Forschung Beih. 12), Berlin 1991
Arnold J. TOYNBEE, Kultur am Scheideweg, Wien-Zürich 1949
Karl-Reinhart TRAUNER / Verena BERGER, Die Bedeutung der Tiere für den Aufbau, die Organisation und die Verwaltung der mittelalterlichen Herrschaftssysteme (= historicum: Graue Reihe 6), Wien 1988
ders. / Géza MOLNÁR, Zu den Anliegen Martin Luthers. Zum 450. Todestag des Reformators; in: Ethica 1996 (hgg. v. Österr. Militärordinariat/BMLV), 41-49
W. TRILLHAAS, Ethik, Berlin $^{3.}$1970
ders., Art. „Persönlichkeit"; in: RGG$^{3.}$ V, 227-230
Royall TYLER, Kaiser Karl V., Stuttgart 1959
Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München-Berlin 1906
Alfred UCKELEY, Der Werdegang der kirchlichen Reformbewegung im Anfang des 16. Jahrhunderts in den Stadtgemeinden Pommerns; in: Pommersche Jahrbücher 18 (1917), 1-108
F[ritz] UECKER (Hg.), Pommern in Wort und Bild, Stettin 1904 [ND: Augsburg 1998]
Claus UHLIG, Spensers Faerie Queene unter anderen nationalen Epen der europäischen Renaissance; in: T. Klaniczay / S. K. Németh / P. G. Schmidt (Hg.), Antike Rezeption und nationale Identität in der Renaissance insbesondere in Deutschland und in Ungarn (= Studia Humanitatis 9), Budapest 1993, 129-158
Ernst UHSEMANN, Streifzüge durch das alte Stralsund. Kulturgeschichtliche Heimatkunde, Stralsund 1925
Otto ULBRICHT, Supplikationen als Ego-Dokumente. Bittschriften von Leibeigenen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Beispiel; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 149-174
Hermann ULRICH, Die Entwicklung der deutschen Selbstbiographie; in: M. Westphal (Hg.), Die besten deutschen Memoiren, Leipzig 1923 [ND: Leipzig 1971], 7-75
Vilmos VAJTA, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (= FKDG 1), Göttingen 1952

ders. (Hg.), Confessio Augustana 1530-1980. Besinnung und Selbstprüfung (= LWB-Report 9/1980), Stuttgart 1980

Helfried VALENTINITSCH (Hg.), Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung - ein europäisches Phänomen in der Steiermark, Graz-Wien 1987

ders. / Ileane SCHWARZKOGLER (Hg.), Hexen und Zauberer. Katalog der Steirischen Landesausstellung 1987 Riegersburg/Oststeiermark 1. Mai-26. Oktober, Graz-Wien 1987

Judit P. VÁSÁRHELYI, Antike Rezeption im Dienst der christlich-humanistischen Bestrebungen von Albert Szenci Molnár; in: T. Klaniczay / S. K. Németh / P. G. Schmidt (Hg.), Antike Rezeption und nationale Identität in der Renaissance insbesondere in Deutschland und in Ungarn (= Studia Humanitatis 9), Budapest 1993, 159-170

Hans Rudolf VELTEN, Das selbst geschriebene Leben. Eine Studie zur deutschen Autobiographie im 16. Jahrhundert (= Frankfurter Beiträge zur Germanistik 29), Heidelberg 1995

Franz-Josef VERSCHAREN, Gesellschaft und Verfassung der Stadt Marburg beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (= Marburger Stadtschriften zur Geschichte und Kultur 19), Marburg 1985

Franz-Joachim VERSPOHL, Entdeckung der Schönheit des Körpers. Von seiner maßästhetischen Normierung zu seiner beweglichsten Darstellung; in: R. van Dülmen (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000, Wien-Köln-Weimar 1998, 139-157

Otto VÖLCKERS, Deutsche Hausfibel, Bamberg 1949

Anette VÖLKER-RASOR, Bilderpaare - Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts (= Rombach Wissenschaft/Historiae 2), Freiburg i. Br. 1993

dies., „Arbeitsam, obgleich etwas verschlafen ...“ - Die Autobiographie des 16. Jahrhunderts als Ego-Dokument; in: W. Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 107-120

Johann VOGELSANG, Studien zur österreichischen Selbstbiographie im 19. Jahrhundert (= Diss. phil. Alma Mater Rudolfina), Wien 1947

Günter VOGLER (Hg.), Europäische Herrscher. Ihre Rolle bei der Gestaltung von Politik und Gesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1988

ders., Thomas Müntzer, Berlin 1989

Karl August Traugott VOGT, Johannes Bugenhagen Pomeranus. Leben und ausgewählte Schriften (= Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche 4), Elberfeld 1867

G[ottfried] VOIGT, Rechtfertigungspredigt als ökumenischer Auftrag; in: ders. (Hg.), Erbe und Verpflichtung. Reformationsgedenkbuch, Berlin 1967, 125-166

Herbert VORGRIMLER, Hölle, Sünder, Hexe; in: R. van Dülmen (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000, Wien-Köln-Weimar 1998, 113-130

Herbert VOSSBERG; Luthers Kritik aller Religion. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu einem systematischen Hauptproblem, Leipzig-Erlangen 1922

Adolf WAAS, Der Bauernkrieg. Die Bauern im Kampf um Gerechtigkeit 1300 bis 1525, München o.J.

ders., Der Mensch im deutschen Mittelalter, Wiesbaden 1996

Birgit WAGNER, Zum Begriff ‚Zivilgesellschaft‘ (società civile) bei Antonio Gramsci; in: BHSk 4/1997, 127-129

Falk WAGNER, Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989

ders., Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 2.1991

Peter WAGNER, Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität; in: A. Assmann / H. Friese (Hg.), Identitäten (= Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt/M. 1998, 44-72

Rudolph WAHL, Das Mittelalter endet erst jetzt, Düsseldorf 1957

Bettina WALDEN, Kindheit und Jugend, Erziehung und Bildung im 16. Jahrhundert am Beispiel von Thomas Platter und Bartholomäus Sastrow (= Dipl.Arb. phil. Wien), Wien 1993

Günther WARTENBERG, Philipp Melanchthon und die sächsich-albertinische Interimspolitik; in: LuJ 55 (1988), 60-82
ders., Art. „Moritz von Sachsen (1521-1553)"; in: TRE XXIII, 302-311
ders., Die Schlacht bei Mühlberg in der Reichsgeschichte als Auseinandersetzung zwischen protestantischen Fürsten und Kaiser Karl V.; in: ARG 89 (1998), 167-177
Franz Xaver von WEGELE, Die deutsche Memoirenliteratur; in: ders., Vorträge und Abhandlungen, hgg. v. R. Gf. Du Moulin Eckart, Leipzig 1898, 192-218
Martin WEHRMANN, Geschichte von Pommern (= Allgemeine Staatengeschichte III. Abt: Deutsche Landesgeschichte 5), 2 Bde., Gotha 2·1919-1921
ders., Von Luthers Beziehungen zu Pommern; in: Pommersche Jahrbücher 18 (1917), 109-128
Maximilian WEIGEL, Ein Gutachten des Johann Agricola v. Eisleben über das Interim; in: ZBKG 16 (1941), 32-46
Karl J. WEINTRAUB, The Value of the Individual, Hamburg 1978
Michael WEINZIERL, Einleitung. Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte; in: ders. (Hg.), Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 22/1997), Wien-München 1997, 7-12
O[scar] WEISE, Unsere Muttersprache. Ihr Werden und ihr Wesen, Leipzig-Berlin 7·1909
Dieter J. WEISS, Die Geschichte der Deutschordens-Ballei Franken im Mittelalter (= VGFG R. IX/39), Neustadt a. d. Aisch 1991
Hermann WEISSER, Die deutsche Novelle im Mittelalter. Auf dem Untergrunde der geistigen Strömungen, Freiburg i. Br. 1926
Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichlichen Anthropologie, München-Wien 1977
Horst WENZEL, Höfische Geschichte. Literarische Tradition und Gegenwartsbedeutung in den volkssprachlichen Chroniken des hohen und späten Mittelalters, Berlin-Frankfurt/M. 1980
Horst WERNICKE, Städtehanse und Stände im Norden des Deutschen Reiches zum Ausgang des Spätmittelalters; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer (Hg.), Hansische Studien VII: Der Ost- und Nordseeraum. Politik-Ideologie-Kultur vom 12. bis zum 17. Jahrhundert (= AbhHSozG 25), Weimar 1986, 189-208
ders., Hanse und Reich im 15. Jahrhundert - ihre Beziehungen im Vergleich; in: ders. / N. Jörn, Hansische Studien X: Beiträge zur hansischen Kultur-, Verfassungs- und Schiffahrtsgeschichte (= AbhHSozG 31), Weimar 1998, 215-238
ders., Von Rechten, Freiheiten und Priviliegien - Zum Wesen und zur Dynamik in der Hanse; in: ders. / N. Jörn, Hansische Studien X: Beiträge zur hansischen Kultur-, Verfassungs- und Schiffahrtsgeschichte (= AbhHSozG 31), Weimar 1998, 283-298
Elke Anna WERNER; Vier Gemälde mit Szenen aus dem Leben Johann Friedrich des Großmütigen von Sachsen (aus dem DHM-Magazin 16, Berlin 1995/96); auf: http://www.dhm.de/sammlungen/zendok/j-friedrich/Menu.htm; Abfr. v. 29 10 00
Ernst WERNER u.a., Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter, Berlin 1986
Reinhold WEX, Luthers und anderer Konterfei. Herzog Anton Ulrich-Museum Braunschweig - Ausstellung in der Burg DAnkwarderode v. 29. Aug. bis 20. Okt. 1996 (Ausstellungskatalog), Braunschweig 1996
Erdmann WEYRAUCH, Konfessionelle Krise und soziale Stabilität. Das Interim in Straßburg (1548-1562) (= Spätmittelalter u. Frühe Neuzeit 7), Stuttgart 1978
Franz WIEACKER, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit. Unter bes. Berücksichtigung der deutschen Entwicklung (= Jurisprudenz in Einzeldarstellungen 7), Göttingen 1952
Thomas WINKELBAUER, Plutarch, Sueton und die Folgen. Konturen und Konjunkturen der historischen Biographie; in: ders. (Hg.), Vom Lebenslauf zur Biographie. Geschichte, Quellen und Probleme der historischen Biographik und Autobiographik. Referate der Tagung „Vom Lebenslauf zur Biographie" am 26. Okt. 1997 in Horn (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 40), Waidhofen/Thaya 2000, 7-46

Georg WINTER, Das Zeitalter der Reformation (1517-1555); in: Gebhardts Handbuch der Deutschen Geschichte, hgg. v. F. Hirsch, Stuttgart-Berlin-Leipzig [3]o.J. [1909], 2-92

Helmut WINTER, Der Aussagewert von Selbstbiographien. Zum Status autobiographischer Urteile (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte), Heidelberg 1985

Wolfgang WISCHMEYER, Hoc usque in pridie muneris egi. Autobiographien als kirchengeschichtliche Quelle; in: Wiener Jahrbuch für Theologie 2 (1998), 143-156

Otto WITTE, Geschichte Mecklenburgs; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 9-38

ders., Geschichte Vorpommerns; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 39-57

Rainer WOHLFEIL, Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde; in: Br. Tolkemitt / R. Wohlfeil (Hg.), Historische Bildkunde. Probleme-Wege-Beispiele (= ZS für historische Forschung Beih. 12), Berlin 1991, 17-35

Erik WOLF, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis, Frankfurt/M. 1961

E[rnst] WOLF, Art. „Gesetz V. Gesetz und Evangelium, dogmengeschichtlich"; in: RGG[3.] II, 1519-1526

ders., Art. „Widerstandsrecht"; in: RGG[3.] VI, 1681-1692

G. WOLF (Hg.), Luther und die Obrigkeit (= WdF 85), Darmstadt 1972

Hans WOLTER, Das Bekenntnis des Kaisers; in: Fr. Reuter (Hg.), Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Köln-Wien [2.]1981, 222-236

Heide WUNDER, Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie; in: R. van Dülmen (Hg.), Fischer Lexikon Geschichte, Frankfurt/M. 1990, 65-86

dies., „Er ist die Sonn', sie ist der Mond". Frauen in der frühen Neuzeit, München 1992

Ralph Rainer WUTHENOW, Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert, München 1974

ders., Europäische Tagebücher. Eigenart-Formen-Entwicklung, Darmstadt 1990

Heinz ZAHRNT, Der Zeitgenosse; in: H. J. Schultz (Hg.), Luther - kontrovers, Stuttgart-Berlin 1983, 26-40

Nikolaus ZASKE, Die gotischen Kirchen Stralsunds und ihre Kunstwerke. Kirchliche Kunstgeschichte von 1250 bis zur Gegenwart, Berlin 1964

ders., Evang. Dom St. Nikolai-Greifswald (= Schnell-Kunstführer 1951/1991, Regensburg [3.]1997

Ernst Walter ZEEDEN, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München-Wien 1965

ders., Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit (= Handbuch der Kulturgeschichte, Abt. 1: Zeitalter deutscher Kultur), Frankfurt/M. 1968

ders., Hegemonialkrieg und Glaubenskämpfe 1556-1648, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1977

ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform, Stuttgart 1985

ders., Das Zeitalter der Glaubenskämpfe; in: Br. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 2: Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus. 16. bis 18. Jahrhundert, Stuttgart [8.]1955, 105-202

Dieter ZELLER (Hg.), Religion im Wandel der Kosmologien (= Religionswissenschaft 10), Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1999

Benedykt ZIENTARA, Zu den Anfängen des Patriziates von Stettin. Über die Rolle des feudalen Grundbesitzes bei der Gestaltung der wirtschaftlichen Grundlagen der führenden Schichten der Stadtbevölkerung; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer / E. Voigt (Hg.), Neue Hansische Studien (= Forschungen z. ma. Gesch. 17), Berlin 1970, 119-140

Rudolf ZINNHOBLER; Die Reformation, das „Reformatorische" und die Einheit der Kirche; in: R. Zinnhobler (Hg.), Was bedeutet uns heute die Reformation? (= LPTR 2), Linz [2.]1978, 49-61

Dieter ZIMMERLING, Der Deutsche Ritterorden, Düsseldorf [5.]1995

Wilhelm ZIMMERMANN; Der große deutsche Bauernkrieg, Düsseldorf o.J.
Klaus-Peter ZOELLNER, Zur gewerblichen Produktion der Hansestadt Stralsund am Ausgang des Mittelalters; in: K. Fritze / E. Müller-Mertens / J. Schildhauer / E. Voigt (Hg.), Neue Hansische Studien (= Forschungen z. ma. Gesch. 17), Berlin 1970, 141-156
ders., Stralsund und die nordischen Mächte vor 400 Jahren; in: Greifswald-Stralsunder Jahrbuch 10 (1972/73), 81-86
Friedrich ZOEPFL, Deutsche Kulturgeschichte II: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1930
Gerhard ZSCHÄBITZ, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg (= Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter B/1), Berlin 1958
Hellmut ZSCHOCH, Bileams Eselinnen. Frauen in der Publizistik der Reformationszeit; in: Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien, hgg.v. d. Gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, II/94, 4-35
Gerd-H. ZUCHOLD, Bildende Kunst und Architektur; in: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, 219-228
Paul Michael ZULEHNER, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich, Wien-Freiburg-Basel 1973

Abbildungsnachweis

Ptolemaeus, Geographicae enarrationis ... Ex Pickeymerhi ..., Lyon 1538 = Die Weltkarte von L. Fries
Lucas Cranach d. Ä., Martin Luther als Mönch (1520); aus: Martin Luther. Leben und Werk. Ausstellungskatalog, 13: Nr. 3.1
Luthers Tischreden - Deckblatt; aus: http://www.luther.de/sprache.html; Abfr. v. 10 02 01
Mecklenburg-Vorpommern (aktuelle Karte); aus: H. Heckmann (Hg.), Historische Landeskunde Mitteldeutschlands: Mecklenburg Vorpommern, Augsburg 1995, vorderes inneres Deckblatt
Karte aus dem Jahre 1532. Sie ist die älteste noch erhaltene Originalkarte im Stadtarchiv von Stralsund; aus: http://www.kamischami.de/Rugen%20-%20Ein%20Traum%20auf%20Erden/Historische%20Landkarten/historische%20landkarten.html; Abfr. v. 06 01 01
Bogislaw X., der Große (1454-1523). Ölgemälde auf Leinwand eines unbekannten Kopisten um 1600; rechts neben dem Kopf Inschrift: BOGISLAVS, ERICI 2 FILIUS, DUX/STETINII, POMERANIAE, OC. NASCITUR/Ao: 1454, MORITUR Ao: 1523; aus: http://www.ruegenwalde.com/greifen/bog-10/bog-10.htm; Abfr. v. 27 10 00
Pommern in den Grenzen von 1474-1637; aus: http://www.ruegenwalde.com/greifen/bog-10/bog-10.htm; Abfr. v. 27 10 00
Bürgerhäuser in der Stralsunder Badenstraße, wo normalerweise die Ratsmitglieder wohnten, dahinter beherrschend die Nikolaikirche; eig. Aufn. (1999)
Pommern in den Grenzen von 1532-1560. Die Zeit Herzog Ohilipp I. Teilherzogtum Pommern-Wolgast; aus: http://www.ruegenwalde.com/greifen/phi-1/phi-1.htm; Abfr. v. 27 10 00
Das ehemalige Wasserschloß Quilow; eig. Aufn. (1999)
Kirche zu Ranzin/Vorpommern; eig. Aufn. (1999)
Kirche zu Ranzin - eine Grabplatte der Familie Horn; eig. Aufn. (1999)
Antonis Mor, Antoine Perrenot de Granvelle (1549); Karte des Kunsthistorischen Museums Wien, Nr. 9049
Philipp I. (1515-1560). Ölgemälde auf Leinwand eines unbekannten Kopisten um 1750; links neben dem Kopf Inschrift: PHILIPPVS I. GEORG I. FILIVS. / DUX STETINI POMERANIAE: NASCITVR / AO: 1515. MORITVR AO: 1560. Es handelt sich wahrscheinlich dabei um eine Kopie nach dem Portrait im ehemaligen Anklamer Rathaus; aus: http://www.ruegenwalde.com/greifen/phi-1/phi-1.htm; Abfr. v. 27 10 00
M. Merian, Wolgast - Schloßinsel und Schloß; aus: Mast, Mecklenburg-Vorpommern, 65
Thomas Platter (1499-1582), Foto Öffentliche Kunstsammlung Basel; aus: FAZ v. 31.Juli 1999, Nr. 175, V
Lucas Cranach d.Ä., Katharina von Bora (1528); aus: http://www.lutherin.de/bora1.html; Abfr. v. 10 02 01

Stralsund, Rathaus, dahinter die Nikolaikirche, vom Alten Markt aus gesehen; eig. Aufn. (1999)
Pommern in den Grenzen von 1569-1592; aus: http://www.ruegenwalde.com/greifen/erlu/erlu.htm; Abfr. v. 27 10 00
Stadtplan von Stralsund aus dem 16. Jahrhundert; aus: http://www.rostock.igd.fhg.de/Mvhist/sthst16jh.html; Abfr. v. 06 01 01
Die Stralsunder Nikolaikirche; aus: Friedrich, Rats- und Pfarrkirche St. Nikolai zu Stralsund, 28
Das Wappen Stralsunds; aus: http://www.wild-east.de/meckpom/stralsund/; Abfr. v. 10 02 01
Stralsund (Jacobiturmstraße) - ein Renaissancetor (1568); eig. Aufn. (1999)
Kirche zu Ummanz/Rügen; eig. Aufn. (1999)
Stralsund, um 1840, Lithogr. v. Lütke n. Grell
Die beiden Bände der Haupthandschrift (HS 157 u. 158) im Stralsunder Ratsarchiv, Aufn. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), II. Teil/5. Buch/Kap.2 u. 3; Bl. 293^{v} [neu: 309^{v}] und 294^{r} [neu: 310^{r}] = Mohnike II, 304f; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 158), III. Teil/4. Buch/Kap. 3; Bl. 117^{r} [neu: 119^{r}]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 158), III. Teil/4. Buch/Kap. 3; Bl. 139^{r} [neu: 140^{r}]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), II. Teil/11. Buch/Kap. 5; Bl. 435^{v} [neu: 455^{v}]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), 2. Buch/I. Teil, Kap. 1; Bl 43^{r} [neu: 54^{r}]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), I. Teil/1. Buch/Kap. 11; Bl. 16^{v} [neu: 24^{v}] und 17^{r} [neu: 25^{r}]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Eine Abschrift der Sastrow'schen Autobiographie in der Ratsbibliothek Stralsund (HS 345); aus: Coler (Hg.), zwischen 32 u. 33
Das Wohnhaus G. Chr. Fr. Mohnikes in Stralsund i. d. Jahren 1814-1841, Langenstraße; eig. Aufn. (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), I. Teil/9. Buch/Kap. 7 u. 10. Buch, Kap. 1; Bl. 126^{v} [neu: 137^{v}] und 127^{r} [neu: 138^{r}]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Das Titelblatt der Lutherbibel (1545)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), Vorrede; Bl. -^{r} [neu: 4^{r}]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 157), Titelblatt; Bl. -^{r} [neu: 3^{r}] = Mohnike I, [1]; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
Die Haupthandschrift Sastrows (HS 158),III. Tl./2. Buch/Kap. VIII; Bl. 16^{r} [neu: 17^{r}] = (Mohnike) III; Kop. durch Ratsarchiv Stralsund (1999)
„Begriffsstruktur zur systematischen Entfaltung einer psychologischen Theorie historischer Sinnbildung"; Schema aus: Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, 166
Albrecht Dürer, Erasmus von Rotterdam; aus: http://www.fh-niederrhein.de/~evrotter/erasmus/bilder/duerer1.htm#anfang; Abfr. v. 10 02 01
Johannes Bugenhagen; aus: E. Kleßmann, Hamburg, 89
Stralsund, Der Alte Markt. Ausschnitt aus: Stralsund, um 1840, Lithogr. v. Lütke n. Grell
Christian Ketelhut; Bildnis und Katalog der geistlichen Amtsträger in der Stralsunder Nikolaikirche; eig. Aufn. (1999)
Stralsund, Johanniskloster; eig. Aufn. (1999)
Stralsund - Stadtplan; aus: http://www.uni-rostock.de/fakult/philfak/imd/lehrbuch/krueger1/k_strls.htm; Abfr. v. 14 02 01
Tizian, Johann Friedrich von Sachsen (1550/51); Karte des Kunsthistorischen Museums Wien, Nr. 9045
Michael Ribestein, Johann Friedrich von Sachsen (1547); aus: Kunst der Reformationszeit. Ausstellung, 385
Peter Paul Rubens, Werkstatt (?): Kaiser Karl V. (1500-1558) mit dem Kommandostab, nach Tizian (1.Viertel 17. Jh.); aus: http://www.dhm.de/sammlungen/zendok/j-friedrich/Begleittext2.htm; Abfr. v. 29 10 00
Das Wormser Edikt (1521), Ausschnitt; aus: Hauschild, Frühe Neuzeit und Reformation, 379
Karl versucht Johann Friedrich zur Annahme des Interims zu bewegen. Meister HM: Szenen aus dem Leben Johann Friedrichs des Großmütigen, nach 1554, (Feld 24) (kop. aus: http://www.dhm.de/sammlungen/zendok/j-friedrich/Be-gleittext3.htm; Abfr. v. 29 10 00)
Tizian, Karl V.; aus: Seibt, Karl V., vor S. 37

Philipp von Hessen; aus: http://www.geschichte.2me.net/dch/dch_1051.htm; Abfr. v. 10 02 01

Johann Friedrich beim Schachspiel; links: Meister HM: Szenen aus dem Leben Johann Friedrichs des Großmütigen, nach 1554, (Feld 19); rechts: Jan Cornelisz Vermeyen (zugeschrieben): Johann Friedrich beim Schachspiel, nach 1548; aus: http://www.dhm.de/sammlungen/zendok/j-friedrich/Begleittext3.htm; Abfr. v. 29 10 00

Augsburg, Stadtansicht; aus: http://www.cityguide.de/augsburg/augsburg/geschichte_main.html

Albrecht Dürer, Philipp Melanchthon (1526), Kupferstich (ohne Fußzeile); aus: Martin Luther. Leben und Werk. Ausstellungskatalog, 14: Nr. 3.4

Medaille (verso): Johann Friedrich von Sachsen verweigert das Interim; aus: Thulin (Hg.), Reformation in Europa, 63

Der Dom zu Kammin; aus: R. Spuhrmann, Kammin; in: Uecker, Pommern in Wort und Bild, 241-253, 248

Der Marktplatz von Stralsund mit dem Rathaus und der Nikolaikirche (historische Aufnahme); aus: Hering, Hanse, 153

Hans Burchmair (Burgkmair) d.Ä., Das hailig Römisch reich mit seinen gelidern, Augsburg 1510

M. Luther, Wider das Papsttum, vom Teufel gestiftet (Titelblatt); aus: Kaulfuß-Diesch, Buch der Reformation, 469

Lucas Cranach d.Ä., Martin Luther mit dem Doktorhut (1521); aus: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 59

Hans Baldung Grien, Martin Luther mit Heiligenschein und Taube des Heiligen Geistes (1522); aus: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 58

Erstdruck des bekannten Lutherliedes „Ein feste Burg“ (Augsburg 1529); aus: Luther. Ein feste Burg, hgg. Heimrath/Korth, 99

Anonymes Flugblatt mit einem Spottbild auf Johannes Tetzels Ablaßverkauf (1550); aus: Kunst der Reformationszeit. Einführung, 15

Der Papst als Hure Babylon in der Darstellung nach der Lutherbibel (1545) zu Apk. 17, CCCCVIII[r]

Brief Luthers an Nikolaus Sastrow, Wittenberg, 14. April 1540; Kop. aus: WA B IX, Nr. 3466, 95

Der Papst als endzeitliches Wesen des Antichrists in der Darstellung nach der Lutherbibel (1545) zu Apk. 10, CCCCIIII[r]

Deckblatt von Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520); aus: Martin Luther. Leben und Werk. Ausstellungskatalog, 19: Nr. 6.8

Johann Friedrich und Luther unter dem Kreuze Christi, auf dem Titelblatt der letzten von Luther vor seinem Tod redigierten Ausgabe des Neuen Testaments, Wittenberg bei Hans Lufft 1546; aus: Martin Luther. Leben und Wirken des Reformators, hinteres Deckblatt

Peter Roddelstet genannt Gottlandt, Gesetz und Gnade (1552); aus: Kunst der Reformation. Ausstellungskatalog, 402: Nr. F36.1

Gefangennahme Johann Friedrichs während der Schlacht bei Mühlberg. Meister HM: Szenen aus dem Leben Johann Friedrichs des Großmütigen, nach 1554, (Feld 18); aus: http://www.dhm.de/sammlungen/zendok/j-friedrich/Begleittext3.htm; Abfr. v. 29 10 00

Ein Bote aus der Hölle bringt Luther den Fehdebrief des Teufels (1524); aus: Thulin (Hg.), Reformation in Europa, 23

Stralsund - St. Marien; aus: http://www.deutsche-staedte.de/stralsund/stmarien.html; Abfr. v. 10 02 01

Das siebenköpfige Papsttier (mit Text von Hans Sachs); aus: http://www.kah-bonn.de/ausstellungen/karlv/0.htm; Abfr. v. 13 02 01

Das Deckblatt zu den Propheten in der Lutherbibel (1545), [I][r]